Paul Wernle

Die Anfänge unserer Religion

Class 225.9C P Book W497.2
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

ARTIBUS INGENUIS
J.C.B.M.
1891

Class Book
General Theological Seminary Libra
Chelsea Square, New York

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

Die

Anfänge unserer Religion

Von

D. Paul Wernle
a. o. Professor an der Universität Basel.

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.

CARL TIED
LIBRARY
NEW YOR

Tübingen und **Leipzig**
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1904.

225.96 Q
W497.2

57805

Die Verlagshandlung behält sich das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen vor.

NEW YORK

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. B.

Wilhelm Bousset

zur Erinnerung

an unsere gemeinsame Göttinger Zeit.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T3-BUM-992

Vorwort zur ersten Auflage.

Das vorliegende Buch ist aus meiner Vorlesung über NTliche Theologie im Sommer 1900 entstanden, will aber bei weitem nicht wetteifern mit einem Lehrbuch der NTlichen Theologie. Als ich meine Vorlesung ausarbeitete, hatte ich das einzige Ziel, den Zuhörern einen klaren Begriff vom Wesen des Evangeliums und seinen grossen Veränderungen bis zur Entstehung des Katholizismus zu geben. Alles, was mir dafür unwichtig erschien, schloss ich mit Bewusstsein von meinem Plan aus. Alle theologischen Gedanken kamen für mich nur unter dem Gesichtspunkt in Betracht, wie sie sich zum Evangelium Jesu verhalten. Als ich die Vorlesung zu diesem Buch ausarbeitete, suchte ich diesem Plan treu zu sein.

Um eine NTliche Theologie zu schreiben, wäre eine Lebensarbeit nötig, wie sie z. B. Holtzmann hinter sich hat. Es wäre nötig, dass der Verfasser über jede einzelne Stelle des NTs zu einem klaren, abschliessenden Urteil gelangt ist. Davon konnte bei mir keine Rede sein; darf ich doch jetzt nicht einmal wünschen, über eine solche abgeschlossene Weisheit zu verfügen. Wohl aber ist es möglich, schon in meinen Jahren einen klaren festen Eindruck von der Bedeutung Jesu und dem Sinn seines Lebens zu gewinnen und von da aus die verschiedenen Erscheinungen des Urchristentums zu verstehen und zu messen. Wie sollte jemand, der nicht dazu gelangt ist, anderen den Weg in das NT erschliessen dürfen!

Indem ich nun diese Vorlesungen veröffentliche, verfolge ich einen praktischen Zweck, den zu verhüllen gar kein Grund vorliegt. Eine so zerrissene Zeit, wie die unsere, bedarf vor allem der immer neuen Orientierung an dem Evangelium Jesu. Dieses aber liegt, wie jedermann weiss, auch im NT nicht klar und ein-

fach, sondern vielfach verschüttet und umgebildet vor. So gewiss das Auge jedes einfachen Laien im stande ist, Jesus zu verstehen in dem, was er war und was er wollte, so darf doch die theologische Forschung nie auf den grossen Beruf verzichten, dem einfachen Verständnis Jesu nach Kräften aufzuhelfen. Sie thut das freilich nur, wenn sie sich selber aufhebt, d. h. das Evangelium von der Theologie befreien hilft. Wenn Jesus vor allem auch ein Erlöser von den Theologen war, so sind wir Theologen dann seine Jünger, wenn wir dies sein Befreiungswerk immerdar erneuern.

In diesem Beruf sind vor allem zwei Vorbedingungen erforderlich, die unter den christlichen Theologen leider nicht selbstverständlich sind: Die wahre Ehrfurcht vor dem, was Ehrfurcht allein verdient, und die Treue gegen das christliche Gewissen. Zu jener Ehrfurcht rechne ich, dass sie verbunden ist mit einer runden Absage an die falsche Ehrfurcht vor Formeln, Symbolen, Riten und Institutionen, in denen das freie Gotteswort gefangen und versteinert ist. Wer dieser falschen Ehrfurcht nicht gründlich absagt, kann der wahren gar nie in seinem Herzen Raum geben. Zur Treue gegen das christliche Gewissen gehört gleichfalls die scharfe und klare Kritik alles dessen, was ihm widerspricht, einerlei ob Paulus oder Johannes es verkünden, also die praktische Handhabung des Evangeliums als des Massstabes für alles, was in der Geschichte sich damit verband. Wer nicht in diesen zwei Vorbedingungen mit mir einig gehen kann, soll lieber diese Schrift ungelesen lassen. Er versteht doch nicht, weshalb sie an so vielen Stellen mehr im Ton einer Kampfschrift, als in der Art historischer Darstellungen geschrieben werden musste.

Heute soll mir diese Schrift zugleich als vorläufiger Abschied von den NTlichen Studien gelten. Mein aufrichtiger Wunsch ist, dass sie der Gegenwart diene in den grossen Aufgaben und Kämpfen, die bevorstehen. Was an ihr mangelhaft und unfertig ist, hoffe ich durch eigene Arbeit und die Hilfe meiner Kritiker einst verbessern zu können.

Basel, 12. Dezember 1900.

Der Verfasser.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Zu meiner nicht geringen Ueberraschung sehe ich mich nach so kurzer Zeit aufgefordert, dieses Buch von neuem ausgehen zu lassen. Ich erblicke darin mit Freuden ein Zeichen, dass es in unserer Zeit nicht an solchen fehlt, die ein rückhaltloses freies Aussprechen der geschichtlichen Erkenntnisse ertragen und zugleich im stande sind, dem Glauben, der durch diese Kritik redet, Verständnis entgegenzubringen.

Allerdings lasse ich diese zweite Ausgabe meines Buches nicht ohne Bedenken erscheinen. Vom NTlichen Forschungsgebiet auf dasjenige der neueren Kirchengeschichte und der Dogmengeschichte verpflanzt, bin ich nicht mehr in der Lage, wie früher mitzuarbeiten, zumal in einer Zeit, da fast jedes Jahr uns neue Arbeitsmethoden und neue Ergebnisse verspricht. Anderseits war eine unveränderte Ausgabe des Buches für mich bei dem Gefühl so vieler Unvollkommenheiten desselben ein Ding der Unmöglichkeit. So habe ich denn in der mir zur Verfügung stehenden Zeit aus fremder und aus eigener Arbeit verbessert und ergänzt, soviel ich konnte, immer in dem Bewusstsein, wieviel bei voller Arbeitskraft und Musse noch übriges zu thun wäre. Kaum ein Kapitel ist unverändert geblieben; ganz neu tritt das Kapitel über die Theologie des NTs hinzu, das vor allem eine geschlossene Würdigung des Johannes nachholen musste. Im ersten Hauptteil ist die Christologie des Paulus fast ganz neu geschrieben, im zweiten Hauptteil habe ich den Einfluss des Judentums noch viel stärker als in der ersten Auflage betont. Um das Buch für Studenten brauchbarer zu machen und zugleich den Anschein unbewiesener Behauptungen da und dort zu zerstören, sind unter dem Text die Belegstellen angemerkt. Ich hoffe, dass das Buch

trotzdem kein gelehrtes Buch geworden ist, was nun einmal nicht in meiner Absicht lag und liegt.

Dass die katholische Art des Ketzerrichtens, die einzelne Sätze aus dem Zusammenhang herausreisst und von da aus das Anathema über das Ganze spricht, bei uns Protestanten noch so kräftig lebt, ist mir nicht verwunderlich. Dagegen verwunderte es mich, wie wenig Kritiker meinen Hauptgedanken begriffen und würdigten, obschon er doch so klar am Tag liegt, nämlich dass ich Jesus und sein Evangelium zum Massstab genommen hatte, an dem ich die ganze Entwicklung des Urchristentums auch dann prüfte, wenn ich von der Notwendigkeit seiner Veränderungen und ihrer geschichtlichen Begründung überzeugt war. Ich hoffte damit meine Leser zu zwingen, falls ihnen mein persönliches Urteil gleichgültig ist, sich um so mehr mit Jesus und seinem Wort auseinanderzusetzen.

Warum mir dies nicht gelang, das ist mir seitdem aus der Geschichte der protestantischen Theologie klar geworden. Wie dieselbe aus einer entschlossenen einseitigen Erneuerung des Paulinismus hervorging, so erklärt sie noch heut in ihren hervorragendsten Vertretern, dass Paulus und das paulinische Christusbild, d. h. Johannes, für sie der absolute Kanon auch für das Verständnis Jesu zu bleiben habe. Wenn sich dieser einfache Sachverhalt oft hinter dem beliebten Schlagwort vom ganzen biblischen Christus verbirgt, so kann ich darin nur eine Selbsttäuschung erblicken. Denn wenigstens jeder Theologe weiss, oder sollte es wissen, dass dieser ganze biblische Christus weder der apokalyptische Reiter auf weissem Pferd, noch der in der Wüste mitwandernde Fels, noch die alle Menschen erleuchtende Weltvernunft, noch — und erst recht nicht — der Jesus der Synoptiker ist, sondern der Gottessohn, der vom Himmel herabkam, um zu unserer Versöhnung zu sterben und auferstehen, d. h. der Christus des Paulus. Zum Glück fehlt es auch nicht an Stimmen, die uns dies in erfrischender Offenheit eingestehen. So erklärt Kähler, dass Ausgangspunkt der Dogmatik der evangelische Grundartikel von der Rechtfertigung sei, welcher die Verkündigung des Paulus bestimme, und begründet dies damit, dass „Paulus derjenige Apostel ist, welchem Gott den grundlegenden Beruf für die Menschheitskirche übertragen hat. Das prägt sich zunächst darin aus, dass seine Schriften die herrschende Stellung im NTlichen Kanon einnehmen, sowohl nach dem urkundlichen Wert gemessen, als

die Geschlossenheit ihrer Denkweise und den Reichtum des Inhalts erwogen“ (Wissenschaft der christlichen Lehre² S. 66). Noch schärfer, mit polemischer Wendung gegen Harnack, hat es der jüngst verstorbene Cremer verkündet: „Nicht was er (Jesus) gelehrt hat, ist die Hauptsache, nicht die Worte von dem unendlichen Wert einer Menschenseele, von der unerlässlichen Notwendigkeit, den Willen des Vaters im Himmel zu thun und in der Liebe zu wandeln, die alles hofft, alles glaubt, alles duldet, nicht die Worte vom Reich Gottes und der dafür erforderten Gerechtigkeit, die viel besser und viel schwerer (! Mt 11 28 f.) ist als die Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten. Das alles ist nicht die Hauptsache“, sondern — die Vergebung der Sünden in Christi Tod und Auferstehung (Wesen des Christentums S. 226 f.). Das ist allerdings die Sprache erfrischender Offenheit. Wenn Jesus klar und bestimmt erklärt, es führt kein anderer Weg ins Gottesreich als das Thun des Willens Gottes, daher zu dem nach dem Weg zum ewigen Leben fragenden Mann spricht: Du weisst die Gebote, — Cremer bringt sofort die Korrektur: Das ist nicht die Hauptsache, sondern glaube an seinen Versöhnungstod. Wo diese Theologie herrscht, da ist man freilich gefeit gegen den Eindruck der Worte Jesu, da ist es ganz sinnlos, für den Ruf „zurück zu Jesus“ Gehör zu erwarten.

Trotzdem wird Jesus, er selber sich Bahn brechen, ob diese paulinischen Theologen es ihm wehren oder nicht, und er bricht sich Bahn. Die Bergpredigt, die Gleichnisse, das Lebensbild Jesu in den Synoptikern haben schon jetzt über unzählige Herzen eine neue Gewalt bekommen und ihnen das gegeben, was keine Theologie der Heilsthatsachen geben kann: das Zutrauen zu einer menschlichen Person, die fordernd und tröstend, demütigend und aufrichtend ihnen Lust und Kraft zum Leben in Gottes Vaterliebe giebt. Es wird doch dabei bleiben, dass die Macht der menschlichen Person Jesu grösser ist als alle Dogmen, Institutionen, Sakramente, und dass die Menschheit, wenn sie an jenen allen irre geworden ist, sich an dieser Person stärkt und verjüngt. Und es wird doch wieder dazu kommen, dass Gott, der Vatergott selber, die Herrschaft über unser Leben einnimmt, die Jesus ihm geben wollte und die das christologische Dogma ihm genommen hat.

Gegen diese Losung: „zurück zu Jesus und durch ihn zum Vatergott“ erhebt man den Einwand, dass sie von solchen ausge-

geben werde, die gleichzeitig an Jesus Kritik üben. Allein es giebt eine Kritik, die gar nicht die moderne Theologie an Jesus übt, sondern die Gott durch die Geschichte geübt hat. Weder ist das Gottesreich so gekommen, wie Jesus und seine Jünger es erwartet haben, noch ist Jesus auf den Wolken des Himmels erschienen, wie er es seinen Richtern verhiess. Daran erkennen wir, dass Gott grösser ist als Jesus, und dass Jesus Recht hatte, wenn er dem Gefühl seines Abstandes von Gott so klaren Ausdruck gab. Wer allein deshalb aufhörte, als dankbarer Jünger zu seinem Herrn aufzublicken, der müsste seltsam wenig erfahren haben von der ewigen über alles Zeitgeschichtliche hinwegschreitenden Herrlichkeit dieses Mannes und seines Worts.

Einer meiner Kritiker, dem ich einige wertvolle Berichtigungen dieses Buches verdanke, hat die Hoffnung ausgesprochen, ich möchte durch meine Beschäftigung mit der Geschichte der Kirche, insonderheit der Reformation, zu einer anderen Würdigung des Urchristentums gelangen. Ich fürchte, diese zweite Auflage wird ihn enttäuschen. Das, was ich durch die Kirchengeschichte gelernt habe, hat mich da und dort korrigiert, aber noch viel mehr bestärkt in meiner Beurteilung des Urchristentums. Wenn ich in diesen „Anfängen" nachwies, wie um die Person Jesu herum im Lauf weniger Jahrzehnte eine neue komplizierte Religion sich bildete, in der sich mit den Gotteskräften Kräfte des Fanatismus und des Aberglaubens aufs wunderlichste verschlingen, so hat mir seitdem die Kirchengeschichte gezeigt, wie alles, was dort gesäet wurde, Gutes und Schlechtes, seine überreichen Früchte getragen hat. Ich habe seitdem ein viel grösseres Zutrauen bekommen zu derjenigen Art Kritik, die mir allein berechtigt erscheint. Denn was für kritische Urteile der Einzelne über eine Bewegung oder eine Person fällt, ist im ganzen ziemlich nebensächlich und geht bloss ihn selber an. Diejenige Kritik dagegen, welche die Geschichte übt, indem sie aus dem Lebenskräftigen, Gesunden, Guten fortwährend Segen und Heil, aus dem Krankhaften, Thörichten, Engherzigen Fluch und Unglück hervorgehen lässt, redet in machtvoller Objektivität zu allen. Es giebt eine entsetzliche Geschichte mancher Bibelworte, auch Worte des NTs — ich denke etwa an II Joh 10 f., II Kor 11 14 f. — nicht infolge ihres Missbrauches, sondern durch Auswirkung des darin lebenden Geistes. Je mehr wir für diese objektive Geschichtskritik Sinn bekommen, desto mehr sind wir im stande, aus der Ver-

gangenheit zu lernen, wo für Gegenwart und Zukunft die ewigen siegreichen Gotteskräfte walten.

Bei der Korrektur, besonders der Belegstellen, hat mich Herr stud. theol. Paul Schild unterstützt, dem ich dafür meinen herzlichen Dank ausspreche.

Basel, 4. Dezember 1903.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort zur ersten Auflage V

Vorwort zur zweiten Auflage VII

Die Voraussetzungen . . . . . 1— 25

1. Der antike Volksglaube . . . . . 1— 8

Erde und Welt 1. Wunder der äusseren Natur 2. Wunder der Seele 4. Das Geisterreich 6. Zeugnis der Apologetik 7.

2. Das Judentum . . . . . 8— 22

Die heilige Verfassung 8. Schriftgelehrte und Pharisäer 10. Der jüdische Gottesglaube 12. Die Sittlichkeit 15. Die Eschatologie 18.

3. Der Zeitpunkt . . . . . 22— 25

Die Juden in der Weltkultur 22. Die Lage in Palästina 24. Johannes der Täufer 25.

Die Entstehung der Religion . . . . . 26—275

I. Jesus . . . . . 26— 82

1. Der Beruf . . . . . 26— 38

Das Selbstzeugnis Jesu 27. Seine Lebensführung 29. Jesus und die Messiasidee 30. Umgestaltung der Idee 32. Die Wiederkunft 34. Die Titel Gottessohn und Menschensohn 36.

2. Die Verheissung . . . . . 38— 49

Der jüdische Ausgangspunkt 38. Ort und Art des Gottesreichs 39. Zukunft und Gegenwart 41. Entnationalisierung 47.

3. Die Forderung . . . . . 49— 65

Vorfragen 50. Die drei grossen Wirklichkeiten: Selbstpflicht 51. Bruderpflicht 53. Gottespflicht 55. Das Kriterium für Gott und Menschen 57. Das Bekenntnis 58. Stellung zum Gesetz 59. Stellung zu den Pharisäern 61. Stellung zur Ethik des Judentums überhaupt 62. Bedeutung der Eschatologie 63.

Seite

4. Jesus der Erlöser . . . . . 65— 82

Der Wunderarzt 66. Die innere Mission 67. Erlösung von den Theologen 68. Erlösung von der Kirche 69. Die neue Gemeinschaft 69. Die Frömmigkeit Jesu 70. Die gewisse Hoffnung 72. Die Kraft zum Guten 72. Die Vergebung der Sünden 73. Stellung zur Welt, zu Leiden und Tod 74. Das Unservater 76.

Der Tod und seine Bedeutung 77. Die Auferstehung 81.

II. Die Urgemeinde . . . . . 83—112

1. Die Führer . . . . . 83— 89

Die Zwölfapostel 83. Die Brüder Jesu 86. Die Propheten 87. Lehrer, Siebenmänner, Evangelisten, Vorsteher 88.

2. Die Entstehung der Kirche . . . . . 89— 97

Der Ursprung aus der Begeisterung 90. Das Bekenntnis 90. Die enthusiastischen Kennzeichen 91. Sakrament und Recht 93. Exklusivität und Gesetzlichkeit 96.

3. Die älteste Theologie . . . . . 97—107

Laien und Lehrer 97. Der Messiasbeweis der Parusie 99. Die Auferstehung 100. Der Tod Jesu 101. Weissagung und Wunder 102. Das Geheimnis in Jesus 103. Sammlung und Ordnung der Herrnworte 105.

4. Die Parteien und der Ausgang . . . . . 108—112

Stellung zum jüdischen Volk 108. Entstehung des Gesetzesstreites 109. Der Judaismus 110.

III. Paulus. . . . . 112—256

1. Das Berufsbewusstsein . . . . . 112—122

Das apostolische Selbstbewusstsein 113. Sein Ursprung aus der Offenbarung 117. Die Apologie 119.

2. Jesus unter den Heiden . . . . . 123—153

Jüdische Vorarbeit 123. Jesus nicht Gesetzgeber oder Weisheitslehrer, sondern Erlöser 124. Die eschatologische Botschaft 126. Die Predigt vom Verderben 127. Der gekreuzigte und auferstandene Gottessohn 130. Organisation der Gemeinschaften 132. Die Forderung des Evangeliums: Stellung zur Welt 134. Bildung des christlichen Gewissens 135. Weltverneinung 137. Heiligung 139. Der Staat 141. Herren und Sklaven 141. Ehe und Familie 142. Verkehr 145. Ordnung der Gemeinschaftspflege 145. Ordnung des Kultus 148. Resultat: Paulus und Jesus in der Forderung 150. Das Neue an der paulinischen Mission 152.

3. Die paulinische Theologie . . . . . 153—244

Die Voraussetzungen für ihre Entstehung 153.

Seite

A. Die Erlösungstheologie . . . . . 156—209

Die gegenwärtige böse Welt und ihre Mächte . . 157—165
Das Todesverhängnis 157. Die Sünde und ihr Ursprung 158. Letzte Konsequenzen des Pessimismus 160. Die Motive seiner Entstehung 163.

Die Wendung: Jesus der Erlöser . . . . . 165—183
Der Auferstandene 166.
Das Kreuz 169.
Der himmlische Erlöser 174.

Die Erlösung der Gläubigen . . . . . 183—209
Die Wurzeln der Erlösungslehre 183.

Theorie der Erlebnisse 185.

Die Kraft 185.
Die Wunderkräfte 185. Die Erkenntnis 186. Der Gebetsgeist 187. Die sittlichen Geisteswirkungen 188. Geist Gottes und Geist Christi 189.

Die Medien 192.
Der Glaube 192. Das Wort 194. Die Kirche 194. Die Sakramente 196.

Die Schranken der Erlösung und ihre Ueberwindung 197.
Die Schranken 197. Der Kampf 198. Der Glaube 199. Die Hoffnung 200. Die Heilsgewissheit 201.

Theorie der Zukunftspostulate 203.
Die Hauptzüge der Eschatologie 204. Die Probleme 205.
Resultat der Erlösungstheologie 208.

B. Die antijüdische Apologetik . . . . . 209—230

Der praktische Entstehungsgrund 209.

Die Aufhebung des Gesetzes . . . . . 210—216
Verschiedene Möglichkeiten 211. Das Gesetz nicht der Heilsweg 212. Christus der Befreier vom Gesetz 215.

Rechtfertigung aus dem Glauben und Freiheit im Geist 216—226
Die Genesis dieser Lehre 217. Das Wort Rechtfertigung 218. Stellung Gottes 219. Stellung der Menschen 220. Der ATliche Beweis 221. Die Freiheit im Geist 223. Die Idee der inneren Verpflichtung 225.

Das Schicksal des jüdischen Volkes . . . . . 226—230
Nivellierung des Judentums 227. Das Problem und die Lösungen 227.

C. Die paulinische Gnosis . . . . . 230—242

Das Wesen der Gnosis 232. Ihr Objekt 233. Christianisierung des ATs 234. Angelologische Spekulationen 237. Die

Seite

Christusspekulation 238. Bedeutung dieser Christusgnosis 240. Die Erkenntnis der Wege Gottes 241.

Resultat der paulinischen Theologie 243

4. *Die Frömmigkeit der Gemeinden und die Frömmigkeit des Paulus selbst* . . . . . 245—256

Der christliche Glaube 245. Die heiligen Riten 246. Das neue Leben 247. Extra- und Durchschnittschristentum 248. Heilsgewissheit 249. Resultat 250.

Die Gefühlsreligion des Paulus 251. Die Arbeit im Beruf 254. Jesus und Paulus 255.

Zusammenfassung 256

IV. Die Apokalypse . . . . . 256—274

1. *Der Prophet* . . . . . 256—260

Der prophetische Anspruch 257. Wahrheit und Fiktion 258.

2. *Die Verheissung* . . . . . 260—266

Die christliche Parusiehoffnung 260. Die politische Weissagung gegen Rom 260. Das Vorstellungsmaterial der jüdischen Apokalyptik 262.

3. *Die Forderung* . . . . . 266—268

Der äussere Feind 266. Die innere Gefahr 267.

4. *Laientheologie* . . . . . 268—274

Pessimismus und Optimismus 268. Gott und die Engel 269. Christus 270.

Die Wurzeln des Christentums der Apokalypse . . . 272

Schlussbetrachtung . . . . . 274—275

Die Ausbildung der Kirche . . . . . 276—514

I. Die Entstehung der kirchlichen Verfassung . . . . . 276—292

1. *Der Verfall der Apostel und Propheten* . . . . . 276—282

Das Ende der Mission und seine Folgen 276. Das Auftreten der gnostischen Häresie 279. Der Widerstand der Einzelgemeinden 280.

2. *Die Bildung des Episkopats* . . . . . 282—286

Erweiterung der Funktionen 282. Theoretische Steigerung der Würde 283. Der monarchische Episkopat 285.

3. *Die Bildung des katholischen Lehramts* . . . . . 286—288

4. *Der Stand der Heiligen* . . . . . 288—292

Die Märtyrer 288. Die Asketen 290. Beginn der Heiligenliteratur 291.

Seite

II. Die Ausbildung der kirchlichen Theologie . . . . . 292—469

A. Christentum und Judentum . . . . . 292—342

1. Der jüdische Glaube . . . . . 292—312

Der Kampf zwischen Juden und Christen 293. Die Hauptstreitpunkte 295. Der Christologische Streit: Der Messias 296. Der Hohepriester 302. Der Sohn Gottes 304. Jesus im AT 306. Die jüdische Eschatologie 308. Der jüdische Engelglaube 310. Folgen für den Gottesglauben 311.

2. Das Gesetz und die jüdische Ethik . . . . . 312—326

Das AT als Weissagungsbuch 313. Das Christentum als neues Gesetz 314. Uebernahme der jüdischen Ethik 316. Ihre Folgen: Die Gesetzlichkeit 320. Die Kirchlichkeit 324.

3. Die jüdische Kirche und ihre Institutionen . . . . . 326—340

Die Christen das wahre Israel 327. Volk Gottes 328. Die Kirche 329. Folgen der Uebernahme der Kirchenidee: Die Exklusivität 331. Die wahren Jünger innerhalb der Kirche 334. Einfluss jüdischer Institutionen: Die Verfassung 336. Die Lehrtradition 337. Der Kultus 338. Die Busse 339.

Ergebnisse 341

B. Christentum und Griechentum . . . . . 342—386

1. Der heidnische Staat . . . . . 342—345

Stimmung vieler Laienkreise 342. Offizielle Apologetik 343.

2. Die heidnische Religion . . . . . 346—366

Die frühesten Konflikte 346. Kritik der alten Götter 347. Der neue Gott Jesus Christus 349. Das Christentum und die Mysterien 356. Griechische Höllenphantasien 362. Der Aufstieg zum Himmel 364.

3. Die griechische Philosophie . . . . . 366—385

Die Populärphilosophie und der Vorsehungsglaube 367. Die Transcendenz Gottes 370. Die Mittelwesen und der Logos 371. Die Entstehung der Materie 374. Entstehung der neuen Apologetik mit Vernunft und Gesetz 375. Bedeutung des Johannesevangeliums 376. Abschluss bei Justin 380. Ansätze zu philosophischer Umbildung des Christentums 383.

Ergebnisse 385

C. Katholizismus und Gnostizismus . . . . . 386—434

1. Der Ursprung des Gnostizismus . . . . . 386—409

Skizze der gnostischen Theologie 387. Verhältnis zu Jesus 389. Verhältnis zu Paulus 393. Der jüdische Einfluss 402. Das Babylonisch-Persische 404. Einfluss der griechischen

Seite

Philosophie 405. Die Lehrfreiheit als Bedingung für den Einzug des Gnostizismus in den Gemeinden 406. Der Gnostizismus als Reaktion 406.

2. Der Kampf und seine Folgen . . . . . 409—433

Der geistige Kampf . . . . . 409—420

Die kirchlichen Antithesen 410. Ihr Verhältnis zum Evangelium 417. Die Einbussen 418.

Die kirchlichen Machtmittel . . . . . 420—431

Die Aufhebung der Lehrfreiheit 421. Folgen für Theologie und Kanonsbildung 423. Die Centralisation des Kultus 425. Der Ausschluss der Häretiker 427. Die Entstehung des Schulchristentums 431.

Ergebnisse 433

D. Die Theologie des Neuen Testaments . . . 434—469

Die inneren Motive der Entstehung des Kanons 434. Zeit der Sammlung 435. Die zwei Schichten des NTs 437. Das Schicksal Jesu: Das Johannesevangelium. Sein aktueller Charakter 441. Der Paulinismus der Johanneischen Schriften 446. Das Schicksal des Paulus: Apostelgeschichte und Pastoralbriefe 457. Die Urapostel in der Apostelgeschichte 463. Der erste Petrusbrief 467. Die Gesamtbedeutung des NTs 468.

III. Die Frömmigkeit im nachapostolischen Zeitalter . . . . . 469—511

1. Die christliche Hoffnung . . . . . 469—480

Das Ausbleiben der Parusie und seine Folgen 470. Die verschiedenen Formen der Hoffnung 473. Die Bedeutung der Hoffnung für das ausgehende Urchristentum 479.

2. Christliche Lebensführung . . . . . 480—500

Die wachsende Verweltlichung: Die Führer 481. Die Standessünden 483. Unsittlichkeit und Askese 484. Die Halbheit 485. Nachteile der Hellenisierung 486. Das neue Ideal mit Orthodoxie und Kirchlichkeit 487. Das alte Ideal des praktischen Christentums 489. Die Heiligung 494. Die Gemeinschaftsliebe 495. Die Treue im Leiden 498. Ergebnisse 500.

3. Die Erlösung . . . . . 500—511

Theorien und Formeln 501. Bedeutung der Bekehrung 502. Unerlöstes Christentum 503. Zeugnisse persönlicher Erlösung 506. Der urchristliche Moralismus 508. Wahre Quellen der Erlösung und Scheingründe 510.

Schlussbetrachtung . . . . . 511—514

Sigla der Citate.

Act	= Acta (Apostelgeschichte).
Act. Joh.	= Johannesakten.
Apk	= Apokalypse (des Johannes).
Apk Pt	= Petrusapokalypse.
Ar.	= Aristidesapologie.
Athenag. Suppl.	= Athenagoras Supplicatio.
Bar.	= Baruchapokalypse.
Barn.	= Barnabasbrief.
II Clem.	= Clemenspredigt.
Clem. Hom.	= Clementinische Homilien.
Clem. Rec.	= Clementinische Recognitionen.
Clem. Rom.	= Clemens Romanus (I. Clemensbrief).
Const. apost.	= Apostolische Constitutionen.
Dan.	= Danielapokalypse.
Did.	= Didache (Apostellehre).
Dtn	= Deuteronomium.
Eph	= Epheserbrief.
Ephr. ev. conc. expos.	= Ephraem, evangelii concordantis expositio.
IV Esr.	= 4. Esra (Esraapokalypse).
Ev. Pt	= Petrusevangelium.
Eus. h. e.	= Eusebius, historia ecclesiastica.
Eus. praep. ev.	= Eusebius, praeparatio evangelica.
Gal	= Galaterbrief.
Gen	= Genesis.
Hbr	= Hebräerbrief.
Herm.	= Hirt des Hermas.
Herm. Mand.	= Hermas, Mandata.
Herm. Sim.	= Hermas, Similitudines.
Herm. Vis.	= Hermas, Visio.
Hier. de vir. ill.	= Hieronymus de viris illustribus.
Hipp. Philos.	= Hippolytus, Philosophoumena.
Jak	= Jakobusbrief.
Jes	= Jesaja.
Ign.	= Ignatius.
Ign. Eph.	= Ignatius an die Epheser.

Ign. Mgn. = Ignatius an die Magnesier.
Ign. Phild. = Ignatius an die Philadelpher.
Ign. Pol. = Ignatius an Polykarp.
Ign. Rom. = Ignatius an die Römer.
Ign. Sm. = Ignatius an die Smyrnäer.
Ign. Tr. = Ignatius an die Trallianer.
I. G. S. = Inscriptiones Graeciae septemtrionalis.
Joh = Johannesevangelium.
I II III Joh = I. II. III. Johannesbrief.
Jos. = Flavius Josephus.
Jos. c. App. = Josephus contra Appionem.
Jos. bell. = Josephus bellum Iudaicum.
Iren. haer. = Irenaeus adversus haereses.
Jud = Judasbrief.
Just. = Justinus martyr.
Just. apol. I II = Justinus I. II. Apologie.
Just. dial. = Justinus, Dialog mit dem Juden Trypho.
Ker. Pt = Kerygma (Predigt) des Petrus (ed. Dobschütz).
Kol = Kolosserbrief.
I II Kor = I. II. Korintherbrief.
Lact. inst. = Lactantius, institutiones.
Lc = Lucasevangelium.
Lucian Peregr. = Lucian, Peregrinus Proteus.
II IV Makk. = II. IV. Makkabäerbuch.
Mart. Pol. = Martyrium des Polykarp.
Mc = Marcusevangelium.
Meth. de resurr. = Methodius de resurrectione.
Mt = Matthäusevangelium.
Orig. c. Cels. = Origenes contra Celsum.
Or. Sib. = Oracula Sibyllina.
Pap. fragm. = Papiasfragmente (ed. Gebhard - Harnack - Zahn).
Phil = Philipperbrief.
Philem. = Philemonbrief.
Phl. = Philo.
Plin. ep. = Plinius, epistolae.
Pol. = Polykarp an die Philipper.
Protev. Jak. = Protevangelium Jakobi.
I Pt = I. Petrusbrief.
Rm = Römerbrief.
Sap. Sal. = Sapientia Salomonis.
Symb. Rom. = Symbolum Romanum.
Tert. = Tertullian.
Tert. adv. Prax. = Tertullian adversus Praxean.
Tert. de orat. = Tertullian de oratione.
Tert. praescr. haer. = Tertullian de praescriptione haereticorum.
Test. XII Patr. = Testamente der 12 Patriarchen.
Test. Ben. = Testament Benjamins.
Test. Dan. = Testament Dans.
Test. Gad. = Testament Gads.

Test. Jos. = Testament Josephs.
Test. Jud. = Testament Judas.
Test. Rub. = Testament Rubens.
Test. Sim. = Testament Simeons.
I II Th = I. II. Thessalonicherbrief.
I II Tim = I. II. Timotheusbrief.
Tit = Titusbrief.

Chronologische Tabelle der altchristlichen Schriften.

Vor dem Jahr 70 p. Chr.:

Briefe des Paulus an die Thessalonicher, Korinther, Galater, Römer, Philipper, Philemon, Kolosser, Epheser (?). Wirbericht der Apostelgeschichte. Spruchsammlung (des Matthäus?). Apokalypse in Mc 13. Quellen der Johannesapokalypse (11 1 f. u. a.).

Zwischen 70 und 100 p. Chr.:

Evangelium des Marcus, Matthäus, Lucas, Apostelgeschichte. Hebräerbrief. I. Petrusbrief. Johannesapokalypse. Clemens Romanus an die Korinther.

Vor oder nach 100 p. Chr.:

Pastoralbriefe (Tim und Tit). Johannesevangelium. Johannesbriefe. Judasbrief.

Erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts:

Petrusevangelium. Protevangelium Jakobi (?). Apokryphe Apostelgeschichten (Johannesakten). Petrusapokalypse. Predigt des Petrus. II. Petrusbrief. Quellen der Pseudoclementinen. Jakobusbrief; Hirt des Hermas. Ignatiusbriefe, Polykarp an die Philipper. Apostellehre. Barnabasbrief. Clemenspredigt. Symbolum Romanum. — Papias. Hegesipp. Quadratus. Aristides. Justinus Martyr.

Die Voraussetzungen.

1. Der antike Volksglaube.

So gewiss auch das Christentum eine Tochter der jüdischen Religion ist, so streckt es doch seine Wurzeln weit hinab in jenes Gebiet, das wir den antiken Volksglauben nennen können, weil die Besonderheiten der einzelnen Religionen hier noch verschwinden. Dahin gehört die ganze Vorstellungswelt von Erde und Natur, Mensch und Seele und das Geisterreich, die einst vor dem Erwachen der Wissenschaft geherrscht hat und dann in unermüdlichem Kampf mit der Wissenschaft bis in die Gegenwart unter uns lebt.

Selbstverständlich ist die Erde der Mittelpunkt der Welt, der einzige Ort einer Geschichte Gottes und der Menschen. Ueber ihr wölbt sich der Himmel und kreisen die Sonne und alle Gestirne, die „Kräfte des Himmels“ [1]. Ja die Erde ist die Welt; oft, z. B. in der Bergpredigt, wechseln die Ausdrücke und meinen dasselbe [2]. Die Erde selbst aber ist klein und wenig bekannt. Im Nu streift die menschliche Phantasie die „Enden der Erde“ [3]. Vom einen Ende zum anderen leuchtet der Blitz und wie dieser, so soll der Menschensohn Allen mit einander sichtbar werden [4]. Von einem sehr hohen Berg herab zeigt der Teufel Jesus alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit [5]. Wollte man — was falsch ist — von einer NTlichen Geographie reden, so wäre die westliche Grenze Spanien, die östliche das Partherreich [6].

Diese beschränkte Ansicht von Erde und Welt ist natürlich für die Religion nicht gleichgültig gewesen. Der kräftige Vorsehungsglaube, wie die Hoffnung auf das Reich Gottes auf Erden haben ihre feste Stütze an dem unbezweifelten geocentrischen

---

[1] Mc 13 25. [2] Mt 5 13 14. [3] Act 1 8 Rm 10 18. [4] Mt 24 27.
[5] Mt 4 8. [6] Rm 15 24 Act 2 9 ff.

System. Ebenso ward der Missionseifer gestärkt durch den Glauben, dass es möglich sei, in einer Generation aller Welt das Heil zu verkündigen. Kein Gedanke an die uns heut bekannte Weite der Erde und den Reichtum und die hartnäckige Verschiedenheit der Menschenrassen, die der Mission so grosse Schwierigkeit entgegenstellt. Aber auch keine Ahnung des Universums und der darin verschwindenden Nichtigkeit der Erde. So wenig Grund wir haben, uns der Erkenntnisse zu rühmen, die wir nicht uns selbst verdanken, so wenig Recht haben wir, uns die Kluft zu verbergen, die uns hier vom Urchristentum als einem Kind der Antike trennt.

Viel eingreifender ist ein anderes, der schrankenlose Wunderglaube, den das junge Christentum mit allen Volksreligionen gemeinsam hat, der ihm die ganze Erde zur verzauberten Welt macht. Noch fehlt jede Spur einer Erkenntnis des gesetzmässigen Naturzusammenhangs. Alles ist möglich für Gott und für die Gläubigen [1], und alles ist Geheimnis.

Zunächst ist die äussere Natur eine Wunderwelt. Ev Joh 3 8 ist dafür typisch: „Der Wind weht, wo er will: man hört seine Stimme, aber weiss nicht, woher er kommt und wohin er geht.“ Wegen dieses willkürlichen, geheimnisvollen Charakters eignet er sich so gut zum Repräsentanten der geistigen Wunderkräfte. Am klarsten tritt uns der Wunderglaube der Natur gegenüber in den verschiedenen Eschatologien des NTs entgegen. Da vergeht plötzlich die Gestalt dieser Welt [2], die Himmel verschwinden mit Krachen, die Elemente lösen sich in Brand auf und es kommt der neue Himmel und die neue Erde [3]. Oder die Sonne verfinstert sich, der Mond hört auf zu leuchten, die Sterne fallen vom Himmel, das Kreuzeszeichen erscheint in der Luft und der Menschensohn kommt auf den Wolken des Himmels herab [4]. Schon vorher in der Aufzählung der Vorzeichen des Weltendes feiert der Wunderglaube wahre Orgien; wie bietet die Phantasie des Apokalyptikers in den Visionen der 7 Siegel und der 7 Posaunen und der 7 Schalen alles Mögliche und Unmögliche auf! [5] Doch verträgt dieser Wunderglaube die Beschränkung auf die ferne Zukunft nicht. In der Geschichte Jesu und der Apostel findet und schafft er sich ein gegenwärtiges

[1] Mc 9 23. [2] I Kor 7 31. [3] II Pt 3 10 13. [4] Mt 24 29 f.
[5] Apk 6 1–8 1 8 7–11 15 16 1–21.

Anschauungsmaterial. Auch hier giebt es nichts Unmögliches. Der Spruch vom bergeversetzenden Glauben erprobt seine Kraft[1]. Jesus stillt den Seesturm und macht den Feigenbaum verdorren, beides durch ein Wort[2]; er wandelt des Nachts auf dem Meer und lässt den Petrus wandeln[3]; er verwandelt Wasser in Wein, verteilt ein paar Brote und Fische unter 5000 und unter 4000 Menschen, ruft den Lazarus trotz seines Verwesungsgeruchs am dritten Tag aus dem Grab hervor[4]. Er selbst steigt nach drei Tagen aus dem Grab, das mit einem versiegelten Stein verschlossen und von einer Wache bewacht war[5], er erscheint bei verschlossenen Thüren und kann doch essen und sich betasten lassen[6], und fährt zuletzt sichtbar zum Himmel auf, um sichtbar wiederzukommen[7]. Die Apostelgeschichte, der wir den zuletzt erwähnten Zug verdanken, ist dann das grosse Wunderbuch der Apostel und ersten christlichen Heiligen, deren Häupter selbst mit ihrem Schatten und mit ihrem Schweisstuch Wunder thun[8]. So fliegt der Wunderglaube über alle Grenzen hinaus, aber er rechnet dabei nirgends mit Ausnahmefällen, geschweige mit Durchbrechung von Gesetzen, deren blosser Begriff ihm fremd ist, sondern mit dem Selbstverständlichen und Alltäglichen.

Mehr als diese völlige Kritiklosigkeit überrascht uns heute die religiöse Wertschätzung des Wunders von seiten der ältesten Christen. Nicht nur führen die Christen, denen wir die Evangelien verdanken, den Beweis der Wahrheit ihrer Lehre mit den Wundergeschichten, sondern Jesus selbst beruft sich, und zwar nicht bloss im 4. Evangelium, auf seine Wunder und sieht in den Wundern den Anbruch des Gottesreichs[9]. Da begreift es sich wohl, dass das Auferstehungswunder zum Fundament des christlichen Glaubens dienen musste[10]. Während aber auf jüdischem Gebiet das Wunder die Wahrheit der Lehre beweisen soll, bezeugt es in der heidnischen Welt die Manifestation eines Gottes (Renan). Und gerade wie es dem Paulus zweimal zu begegnen drohte, dass er um seiner Wunder willen göttlich verehrt wurde — als er den Lahmen heilte und als ihm der Schlangenbiss nichts schadete[11] — so ist es Jesus wirklich begegnet, dass er um der von ihm erzählten Wunder willen von den Heidenchristen

[1] Mc 11 23 I Kor 13 2. [2] Mc 4 39 Mt 21 19. [3] Mt 14 25 28 f. [4] Joh 2 7 ff. Mc 6 44 8 9 Joh 11 43 f. 39. [5] Mt 27 65 f. 28 2. [6] Joh 20 19 Lc 24 39—43 Joh 20 27. [7] Act 1 9. [8] Act 5 15 19 12. [9] Mt 11 4 f. 21 12 28 Joh 5 36 10 37 f. [10] I Kor 15 14 16 f. [11] Act 14 11 f. 28 6.

als Gott betrachtet wurde [1]. Die Wundertheologie nimmt im NT eine höhere Stelle ein, als man ihr gewöhnlich gönnen will; ohne den Wunderglauben keine Gottheit Christi. Denn nie ist Jesus um seiner sittlichen Vollkommenheit willen Gott genannt worden, sondern immer nur wegen seiner übermenschlichen Wunderkraft.

Der Unterschied des modernen Denkens vom urchristlichen tritt in nichts so grell hervor, wie darin, dass die Wundergeschichten des NTs, die einst ein Hauptbeweis der Wahrheit unserer Religion waren, heute selbst der Gegenstand langer Beweisschriften sind.

Im gleichen Grade wie die äussere Natur ist der menschliche Geist den alten Christen ein Geheimnis. Auch hier kennen sie kein gesetzmässiges Geschehen, sondern nur Freiheit und Willkür. Allerdings haben Jesus und nach ihm die Theologen Paulus und Johannes den Gedanken einer inneren Notwendigkeit gestreift, aber bloss gelegentlich und völlig ohne Konsequenzen [2]. Der Glaube an die Freiheit des Menschen unter allen Umständen und in jedem Augenblick wird doch von allen NTlichen Autoren vorausgesetzt. Jesus hat ihn durch seine grosse Forderung befestigt, die Mission lebt von ihm. Es ist aber dieser Glaube ein einfacher Spezialfall des Wunderglaubens.

Erst recht geheimnisvoll erscheint aber das eigentliche Innere des Seelenlebens, das Unbewusste mit seinen rätselhaften Aeusserungen. In jedem Menschen ist das Wunder selbst enthalten und kann plötzlich hervortreten in den ekstatischen Zuständen. Die ältesten Christen haben, durch keinen spiessbürgerlichen Rationalismus beengt, allen aus dem Inneren hervorbrechenden Aeusserungen des Geheimnisses eine grössere Aufmerksamkeit und auch eine grössere Unbefangenheit geschenkt, als wir Heutigen, die oft vorschnell die Grenzen des Möglichen abstecken wollen. Nur waren sie dann in der Deutung der Vorgänge kindlicher und dogmatischer. Haben sie auch kein System erbaut, so war doch vorherrschend unter ihnen die Vorstellung von dem fremden Träger dieser Funktionen. Nicht wir selbst, sondern ein Dämon, oder Engel oder Geist hat sie bewirkt [3]; zuweilen gilt derselbe als mit unserer Seele eng verbunden; es kann aber auch ein ganz fremdes Wesen sein, das von aussen in

[1] Joh 20 28. [2] Mc 4 3–8 II Th 3 2 Rm 9 Joh 6 44 12 39. [3] Act 23 8 f. 8 26 29 39.

unseren Leib hineindrang durch eine seiner vielen Poren und nun in ihm wohnt und ihn beherrscht. Hier liegt nicht nur der Ursprung der Vorstellung der Dämonischen, sondern auch der des heiligen Geistes, dessen Wirkungen denen der Dämonen analog gedacht werden, nur als im Dienst des guten Gottes stehend[1]. Zungenreden, weissagen, Gesichte sehen, entrückt werden, Wunder thun sind vor allem seine Manifestationen, wie sie in den klassischen Kapiteln I Kor 12 und 14 uns vorgeführt sind. Die Vorstellung des Doppelgängers tritt ganz massiv auf im Gespräch des Petrus mit der Rhode[2], sodann in lieblicher Form in Jesu Wort von den Engeln der Kinder[3], und besonders verinnerlicht bei Paulus, wo der Geist Gottes unserem Geist bezeugt, dass wir Gottes Kinder sind[4]. So reichen diese naiven Vorstellungen bis weit in die theologischen Gedankengänge hinein; die ganze Erlösungs- und Heilslehre, sowie andererseits das Inspirationsdogma, steht und fällt in ihrer kirchlichen Form mit der kindlichen antiken Psychologie. Wo wir den Erscheinungen des Unbewussten im Menschen staunend gegenüberstehen und auch hier gesetzmässige Zusammenhänge wenigstens ahnen, setzen die alten Christen sofort die übernatürliche Kausalität eines guten oder bösen Geistes ein.

Hier sei nur nebenbei erwähnt, dass auch die Anthropologie der urchristlichen Laien — nicht gerade die des Theologen Paulus — den Zusammenhang mit dem antiken Volksglauben festhält, indem sie Materie und Geist noch in einander denkt. Die Seele, der Geist ist selbst etwas Körperliches, nur sehr viel feinerer Art als unser Fleisch und Blut. Der reiche Mann im Hades sieht, hört, dürstet, leidet Qual in der Flamme, obschon sein Leib im Grabe ruht[5]. Der Taufsitte liegt, obschon vielleicht nicht mehr bewusst, die Vorstellung zu Grunde, dass das Wasser mit dem Körper zugleich die Seele reinigt[6]. Wie seltsam klingt eigentlich für unser modernes Denken das Wort Jesu: „Sorgt nicht für die Seele, was ihr essen und trinken, und für den Leib, womit ihr euch kleiden möget[7].“ Auch die Erscheinungen des Auferstandenen mit ihrem Zwittercharakter visionärer und grobsinnlicher Züge sind verständlicher vom Hintergrund dieser noch nicht streng dualistischen Anthropologie aus. Paulus hat sich

[1] Mt 12 27 28. [2] Act 12 15. [3] Mt 18 10. [4] Rm 8 16. [5] Lc 16 23 f.
[6] Vgl. Eph 5 26 Barn 11 11. [7] Mt 6 25.

wohl als scharfer Denker hier um eine reinliche Scheidung von Leib und Seele bemüht, aber das Ende seiner Arbeit ist doch nur der Begriff des geistigen Leibes, der immer noch den alten Ausgangspunkt verrät[1].

Zur äusseren Natur und zum Geheimnis der Seele tritt endlich das dritte grosse Reich des Wunders, das Geisterreich. Was uns heute zur toten Formel oder zum Spiel der freien Phantasie geworden ist, war für die Zeit des Urchristentums die höchste Realität, die das Leben beherrschte. Freilich haben Juden und Perser die Geister nach ethischem Massstab in Engel und Dämonen eingeteilt, allein da sich der Satan in einen Engel des Lichts verwandeln kann[2], sind oft die Wirkungen der beiden Kreise zum Verwechseln ähnlich, und schliesslich bricht der ursprüngliche Gegensatz schädlicher oder nützlicher Geister selbst im NT hervor. Die Geister erfüllen die ganze obere Welt, das Luftreich[3], und wohnen doch zugleich auf der Erde und unter den Menschen. Alle Arten von Krankheiten, selbst Fieber oder Stummheit[4], am stärksten natürlich die Geisteskrankheiten, sind ihr Werk. Ein Geist kann mit sieben Genossen in einen Menschen einkehren, oder gar mit einer ganzen Legion[5]. Das Austreiben dieser schädlichen Gesellen geschieht selbst durch eine Geisteswirkung, durch Fasten und Entzauberung[6]. Dagegen sind die hilfreichen Geister willkommene Erretter aus jeder Not und Mittler zwischen den Menschen und dem höchsten Gotte. In der Welt dieser Geistervorstellungen hat gerade Jesus vollkommen naiv gelebt. Er kämpft mit Satan und mit den Scharen Beelzebubs in der Einsamkeit der Wüste und mitten in den Wohnungen der Menschen und muss gewärtig sein, dass auf einmal der treueste Gefährte Organ Satans wird[7]. Für Paulus sind es die Mächte und Gewalten und Kräfte, die ihn immer wieder von Gott trennen wollen, denen zum Trotz er sich so fest an Gottes Liebe klammern muss[8]. Noch in einem seiner letzten Briefe erzählt er vom Herrscher des Reiches der Luft, dem Geist, der jetzt noch wirkt in den Söhnen des Ungehorsams, und ruft dann die Christen auf zum letzten Kampf nicht wider Fleisch und Blut, sondern wider die Herrschaften, die Mächte, die Weltherrscher dieser Finsternis, die Geisterwesen der Bosheit in der Himmelswelt[9]. Was er dort

[1] I Kor 15 44. [2] II Kor 11 14. [3] Eph 2 2. [4] Lc 4 39 Mc 9 17 Mt 12 22. [5] Mt 12 43–45 Mc 5 9. [6] Mc 9 29. [7] Lc 4 13 Mc 8 33. [8] Rm 8 38 f. [9] Eph 2 2 6 12.

den Christen als Kampfmittel empfiehlt — die Allegorie von der Waffenrüstung Gottes — ist der grossartige christliche Ersatz für die antiken Zauberformeln. Er hat aber damit nicht verhindern können, dass sich alsobald eine christliche Zauberformel, nämlich der magische Gebrauch des Jesusnamens, in den Gemeinden festsetzte. Nichts ist so kräftig, die bösen Geister zu bannen und sich in den Schutz einer guten Macht zu stellen, als das Aussprechen des Namens eines überlegenen Geistes. Darin war man in allen Religionen einig und so rasch hat der Zaubername Jesus den Katalog der magischen Namen vermehrt, dass sich zu Lebzeiten des Paulus, falls nicht Jesu selber, jüdische Exorzisten seiner bedienten [1].

Nichts ist leichter als der Nachweis, dass alle diese Vorstellungen von der bezauberten Welt mit ihren drei Wunderreichen weder etwas spezifisch Christliches, noch etwas Jüdisches sind, sondern einfach dem antiken Volksglauben — und nicht ihm allein — gehören. Den alten Christen selbst war die Gemeinsamkeit ihres Glaubens mit dem der Heiden ganz bewusst. Eben deshalb haben sie in ihrer Apologetik alle diese Elemente so reichlich verwendet. Da werden die Mythen und Wunder Jesu ganz unbefangen mit denen der Griechen in Parallele gestellt. „Wenn die Christen Heilungen Lahmer und Paralytischer und von Geburt Kranker und Totenerweckungen erzählen, so ist das alles ähnlich dem, was von Asklepios geschehen sein soll [2].“ Der Glaube an die Auferstehung Jesu hat auf jüdischem Boden seine Parallele am Gerücht vom auferstandenen Täufer Johannes [3], auf heidnischem am Glauben an den vom Blitz getroffenen und gen Himmel gefahrenen Asklepios [4]. Für die wunderbare Geburt des Gottessohnes haben in entgegengesetzter Absicht Freunde und Feinde des Christentums die Parallelen der Entstehung heidnischer Göttersöhne herbeigezogen [5]. Wennschon Jesus seine Dämonenaustreibungen neben die jüdischer Exorzisten stellte [6], so war doch diese Kunst nicht jüdisch, sondern antik. Der Jude, den Celsus gegen die Christen einführt, erwähnt ägyptische Goëten, also Heiden, die für wenig Obolen Teufel austreiben, Krankheiten wegblasen, Seelen Gestorbener citieren etc. [7] Dasselbe gilt von dem Vorhersagen künftiger Er-

[1] Act 19 13 Mc 9 38. [2] Just. apol. I 22. [3] Lc 9 7. [4] Just. apol. I 21. [5] Just. apol. I 21 Orig. c. Cels. I 37. [6] Mt 12 27. [7] Orig. c. Cels. I 68.

eignisse. Wenn schon im NT Christen vor Heiden den sog. Weissagungsbeweis führen, so setzen sie bei ihren Gegnern die Hochschätzung der Mantik voraus. So allgemein eingebürgert war der Glaube an die Ekstase als Götterwirkung, dass die Apologeten erklärten, der Euhemerismus, d. h. die Herleitung der heidnischen Religionen aus Menschenvergötterung, scheitere an der Thatsache der Orakel [1]. Am allergrellsten aber leuchtet das Zusammentreffen der Christen und Heiden im Dämonenglauben bei der Kontroverse des Origenes mit Celsus hervor [2]. Beide stimmen völlig überein in der Annahme von Mittelwesen als Spendern aller Gaben, des Brotes, des Weines, des Wassers, der Luft; nur sind es bei Celsus die Dämonen, bei Origenes die Engel. So schmal ist hier der Graben, der Freund und Feind des Christentums trennt. Es hat damals und zur Zeit Jesu kaum einen reinen Monotheisten gegeben.

So bewährt es sich, dass der antike Volksglaube der Mutterboden des Christentums ist. In all diesen Vorstellungen ist es ein Kind seiner Zeit, keine Offenbarung Gottes. Das Aufkommen der Wissenschaft hat dem antiken Glauben im Christentum den Boden unter den Füssen entzogen und damit den grossen Konflikt zwischen Glauben und Wissen heraufgeführt. Wenn wirklich der Glaube an die bezauberte Welt die Substanz des Christentums wäre, wie es viele seiner Verteidiger behaupten, dann wäre freilich unsere Religion dem Untergang geweiht.

2. Das Judentum.

Zweifellos steht das Christentum zum Judentum im Verhältnis der allerengsten Verwandtschaft, jedoch zugleich im stärksten Gegensatz. Was hat es vom Judentum übernommen? was abgestossen? Abgestossen hat es die jüdische Idee, den Centralgedanken des Judentums. Zu allen anderen Elementen steht es in positivem Verhältnis, obschon jene Abstossung eine innere Umwandlung des Ganzen zur Folge hat.

Was ist die jüdische Idee? Es ist die juristisch nationale Auffassung der Religion, wie sie nirgends in der Welt so schroff zur Ausbildung gelangte. Im allgemeinen gilt den Juden die Religion als Verfassung, nomos, die zwischen einem Gott und einem Volk genau festgestellt ist. Die wahre Religion im Gegen-

[1] Athenag. Suppl. 23—27. [2] Orig. c. Cels. VIII 31.

satz zu allen falschen Religionen der Völker ist die jüdische Verfassung. Der Gott der Welt, so heisst es, hat Israel allein seine Verfassung geschenkt, um ihm, falls die Israeliten treue Bürger dieser Verfassung sind, die Welt zum Erbe zu schenken, so dass alle anderen Völker Israels Verfassung annehmen und seine Unterthanen werden. Das ist, in der Schulsprache ausgedrückt, das formale Prinzip des Judentums. Das materiale ergiebt sich aus dem Inhalt dieser Verfassung. Sie ist nämlich nichts anderes als die als Gottes Gebot betrachtete jüdische Stammessitte, d. h. die Summe aller kultischen, rechtlichen, sozialen Eigentümlichkeiten, wodurch sich die Juden im Lauf der Zeit von ihren Nachbarn zu unterscheiden glaubten. Die Beschneidung, kühn und unhistorisch — das wissen schon die alten Christen[1] — als Stammeszeichen gewertet, stand da voran. Dann folgten die Vorschriften über die Steuern an Gott und seine heiligen Diener, das Ceremoniell des Verkehrs und der Huldigung am heiligen Ort, das Straf- und Kompensationsrecht, die besonderen Kennzeichen des Juden im täglichen Leben, Sabbat, Speiseverbote, Reinigungsvorschriften, Sittenmandate etc. Das alles zusammen war die unendlich komplizierte heilige Verfassung, an die Gott sich und sein Volk gebunden hatte. Religion haben hiess Bürger dieser Verfassung sein, zur jüdischen Kirche gehören.

Denn die Kirche ist das einfache Korrelat dieser Verfassung. Seit dem ersten feierlichen Hervortreten des Gesetzes unter Josias ist das Judentum nicht mehr Volk, sondern Kirche. War die Zugehörigkeit zu Jahwe früher etwas Selbstverständliches, Natürliches gewesen, so wurde sie damals zuerst etwas Bewusstes, Sache der Ueberzeugung und des Willens. Der merkwürdige Doppelcharakter der jüdischen Religion ergiebt sich daraus, dass sie einerseits gebunden ist an das jüdische Volk, andererseits von der blossen Volksgenossenschaft sich scharf abhebt. Wohl ist Israel als solches das heilige auserwählte Volk Gottes und für jeden einzelnen ist es höchste Gnade, als Zweig von dieser heiligen Wurzel[2], als Same Abrahams[3] geboren zu sein. Aber dies Privileg allein entscheidet noch nicht, vermag nicht vor der Hölle zu retten. Erst der bewusste Gesetzesgehorsam giebt aktiven Anteil am Gottesvolk und seinen Verheissungen. Daraus ergeben sich zwei wichtige Folgerungen: das Gesetz reisst einen Riss

[1] Barn 2 6. [2] Rm 11 16. [3] Mt 3 9 Joh 8 33.

durch Israel selbst, stellt die Gerechten auf die eine Seite, die Sünder, die Weltjuden auf die andere, die Seite der Heiden[1]. Und das Gesetz macht es Nichtjuden möglich, Juden zu werden, giebt Israel den Missionsberuf, Licht der Heiden zu sein[2]. Wenn auch vielleicht stets nur als Bürger minderen Ranges, können solche Fremde, die das Gesetz auf sich nehmen, Anteil an den Segnungen des Gottesvolks im Diesseits und Jenseits gewinnen. So ist das Judentum als Religion der heiligen Verfassung die seltsame Vereinigung von Gegensätzen, der schroffen Exklusivität — das extra ecclesiam nulla salus ist hier zu Hause — und des Missionsbewusstseins und Missionstriebs[3].

Bekanntlich ist Jesus nicht als Gegner des Gesetzes oder der Kirche aufgetreten, sondern als Feind der Schriftgelehrten und der Pharisäer. Das hat seinen einfachen Grund, weil sie die sichtbaren Vertreter der jüdischen Verfassung sind.

Denn diese Verfassung verlangte genaue Kenner, Ausleger und Weiterbildner. Sie war nichts ein für allemal Fertiges, sondern im Werden begriffen. Nur ein Teil war aufgeschrieben in der Thora; das Meiste, ja gerade das Gewohnheitsrecht, wurde mündlich überliefert. Und das Aufgeschriebene selbst redete in einer toten Sprache. Zudem war das Ganze so ungeheuer kompliziert und gelehrt. Daher die Notwendigkeit einer gelehrten Kaste, der Theologen, die freilich mehr Juristen waren. Es war ein abgeschlossener Stand, in den man nach langer Schulung zu den Füssen gefeierter Meister und nach würdiger Ordination eintrat, um ihm sein Leben lang anzugehören. Sein Ansehen war das denkbar Höchste: Die Schriftgelehrten waren die Mittler und Offenbarer Gottes, die einzige lebendige Autorität an Gottes Statt[4]. Alle anderen waren Laien, Unmündige, so auch Jesus. Daher sein Kampf.

Es kam nun darauf an, diese gelehrte Verfassung dem Volk einzuprägen. Das war das Ziel der pharisäischen Propaganda. Die Pharisäer wollten die Verfassung, welche die Schriftgelehrten zunächst rein theoretisch herausdestillierten, praktisch zur Herrschaft und lückenlosen Geltung bringen. Praktischer Eifer, Vorbildlichkeit, wirken und drängen, aufpassen und richten kennzeichnet sie. Zur Zeit Jesu stellten sie sich öffentlich als die

[1] Lc 15 7 Mt 18 17. [2] Rm 2 13f Lc 2 32 Apk 21 24. [3] Mt 23 13 15.
[4] Mt 23 1 Lc 11 52 Did. 4 1 (zwei Wege).

Musterknaben der Religion hin[1]. Wer nicht auf ihre Propaganda einging, der galt als Sünder oder „Amhaarez", „Landvolk, das das Gesetz nicht kennt"[2].

Die Pharisäer sind die Veranschaulichung der jüdischen Verfassung. Ein ganz bestimmtes Lebensideal wird durch sie dargestellt. Man hat es am besten vor sich, wenn man achtet auf ihre Betrachtung der Dinge in der Welt, die Taxierung der Handlungen und die Bestimmung des Menschen.

Alle Dinge draussen in der Welt sind entweder rein oder unrein, heilig oder profan. Pflicht des Frommen ist es, sich von allen unreinen Dingen, Speisen, Gefässen etc. rein zu halten[3].

Die menschlichen Handlungen haben verschiedenen Wert vor Gott. Gott besonders wohlgefällig sind alle Extrawerke, besonders kultische Handlungen, opfern, verzehnten, fasten, wallfahren[4].

Die Bestimmung des Menschen ist Heiligkeit. Der Mensch steht Gott am nächsten, der sich von Zöllnern, Sündern, Samaritern fernhält und der argen Welt den Abschied giebt[5].

Es leuchtet schon hier ein, dass Jesus, wenn er gegen Schriftgelehrte und Pharisäer gekämpft hat, indirekt sich gegen die ganze jüdische Idee, Verfassung und Kirche erhob, und dass Paulus Jesus verstand, wenn er sagte: Christus ist das Ende des Gesetzes[6].

Dabei ist es besonders lehrreich zu sehen, wie der Laie Jesus und der Schriftgelehrte Paulus bei ihrer Kritik die verschiedenen Seiten der jüdischen Idee bekämpfen und sich so ergänzen. Jesus empört sich über den Inhalt des jüdischen Lebensideals, die entsetzliche Veräusserlichung der Religion, da die Hauptsache ganz verschüttet ist unter Heuchelei und Thorheit. Paulus dagegen wendet sich gegen die Form der jüdischen Religion, die für Lohndiener und Sklaven passt und das wahre religiöse Verhältnis, die Gotteskindschaft, umkehrt. Beides zusammengenommen ergiebt erst die vollständige Kritik der jüdischen Idee.

Wenn nur nicht dann dieselbe jüdische Idee in christlicher Modifikation eine neue grossartige Herrschaft über die Jahrhunderte angetreten hätte!

---

[1] Lc 18 11 Mt 6 2 5 16. [2] Joh 7 49. [3] Mc 7 3 f. Mt 23 25. [4] Mc 7 11 Mt 23 23 Lc 18 12. [5] Mc 2 16 Joh 4 9 Act 10 28. [6] Rm 10 4.

Die jüdische Religion besass aber selbst in der Zeit ihrer Entstellung Vorzüge, wie keine andere Religion der Erde. Das Christentum konnte allein auf dem jüdischen Boden entstehen, da nirgends sonst ein solcher Gottesglaube, eine solche ethische Lebensrichtung und eine solche Zukunftshoffnung verheissungsvoll nebeneinander lagen und nur warteten auf die Zusammenfassung und Erhebung zur Weltreligion.

Es gilt, die Eigentümlichkeit des jüdischen Gottesglaubens klar zu erfassen. Der Monotheismus kann sie nicht sein. Er war längst das Gemeingut der aufgeklärten griechischen Welt geworden, soweit sie religiös empfand, und er war in Israel selbst mit einem Engelglauben zersetzt, der seinen polytheistischen Ursprung deutlich zeigt. Man lese z. B. den Kolosserbrief, um sich von der Schwäche des jüdischen Monotheismus ein Bild zu machen[1], ganz abgesehen vom griechischen Prolog des 4. Evangeliums, der neben „den" Gott „einen" Gott, Logos, stellt[2]. Es ist aber auch nicht der einfache Vorsehungs- und Vergeltungsglaube die Eigentümlichkeit der jüdischen Religion. Konnte es doch z. B. der christliche Apologet Lactantius als eine allen besseren Heiden geläufige Elementarwahrheit hinstellen, dass eine Vorsehung über allem Einzelnen walte[3]. Wenn sich die Juden der Zeit Jesu die Welt so gern als eine von Gott eingesetzte und beaufsichtigte Hausordnung vorstellten, so brachten ihnen die Griechen nur das Wort entgegen: dioikesis[4]. Erst der geschichtliche teleologische Charakter dieses Gottesglaubens kennzeichnet die jüdische Religion vor allen anderen. Während bei den Stoikern der Vorsehungsglaube sich auf die Naturordnung gründet, darauf, dass die Welt den Eindruck eines gesetzmässigen vernünftigen Ganzen mache, erhebt er sich bei den Juden auf Grund der Thaten Jahwes, seiner Verheissung und seines Planes. Jahwe ist frei und an nichts als seinen Willen gebunden; darum wird hier die Religion nie Philosophie, sondern Glaube an den Gott, der Neues schafft. Nicht als der blosse Ordner und Beweger der Welt erscheint er hier, obschon das mit zu seinem Regiment gehört, sondern als der freie Schöpfer, der Schöpfer in jedem Augenblick. Alles ist Geschichte, auch die Natur. Wo der Gedanke eines notwendigen Geschehens erreicht

[1] Kol 1 16 f. Mt. 11 19. [2] Joh 1 1. [3] Lact. inst. I 2. [4] Clem. Rom. 20 1 ff.

wird, da wird er sofort als Prädestination, als That Gottes vor der Zeit vergeschichtlicht. Und selbst wo Mittelwesen einzelnen Provinzen dieser Geschichte vorstehen, da gelten sie nicht als halbwegs selbständige Potenzen, sondern als Vollstrecker der Befehle Gottes. Der Anfang der Thaten Gottes war die Weltschöpfung, ihr Ende ist die Wiederherstellung Israels und der gefallenen Welt durch die gewaltsame Zertrümmerung der jetzigen schlechten Zustände. So gänzlich fern liegt der Gedanke, dass der Gott, der die neue Welt schafft, etwa ein anderer sei, als der, welcher die alte Welt erschuf, dass gerade die Apokalypsen mit Vorliebe den Schöpfergott besingen. Gerade der Apokalyptiker Johannes singt: „Würdig bist du Herr, unser Gott, zu nehmen Preis und Ehre und Gewalt; denn du hast alle Dinge geschaffen und durch deinen Willen waren sie und wurden geschaffen[1].“ Und echt jüdisch heisst's im Hirten des Hermas: „Siehe, der Gott der Kräfte, der die Welt geschaffen und den Himmel befestigt und die Erde über den Wassern gegründet hat, siehe, er versetzt Himmel und Berge und Höhen und Meere, und Alles wird eben für seine Auserwählten[2].“

Allerdings hatte dieser prophetische Glaube an den Gott der Thaten zur Zeit Jesu viel von seiner Kraft eingebüsst. Dem Spätjudentum ist Gott fern gerückt und immer geheimnisvoller geworden. Das spürt jeder, der nacheinander die Theophanien eines Jesaja, Hesekiel, Daniel, Johannes liest[3]. Das beweist allein schon die abstrakte Art, von Gott zu reden: der Jude spricht nicht mehr von Jahwe, sondern vom Höchsten[4], vom Himmel[5] — daher Reich des Himmels = Gottesreich —, von der Herrlichkeit[6], der Kraft[7]. Engel stehen zwischen Gott und den Menschen, ganze Hierarchien von Herrschaften und Gewalten und Thronen[8], allen voran Michael, der Schutzengel des jüdischen Volkes[9]. Mit ihnen, statt mit Gott, hat es vielfach die lebendige Religion zu thun. Engel überbringen alle Befehle Gottes, Engel nehmen die Gebete und Gaben in Empfang und bringen sie vor Gottes Angesicht[10]. Und was für die Laien die Engel bedeuten, das sind für die Gelehrten die himmlischen Be-

[1] Apk 4 11. [2] Herm. Vis. I 3 4. [3] Jes 6 Hes 1 Dan 7 Apk 4.
[4] Lc 1 32 35 76 Act 7 48 etc. [5] Mc 11 30 Lc 15 18 21 Mt 16 19 18 18.
[6] Hebr 1 3. [7] Mc 14 62. [8] Rm 8 38 I Kor 15 24 Kol 1 16 Apk 4 4ff.
[9] Apk 12 7 Jud 9 Herm. Sim. VIII 3 3. [10] Mt 1 20 2 19 Lc 1 11 26 2 9 Act 5 19 10 3 27 23 Apk 1 1 etc. Herm.

griffshypostasen, die Weisheit[1], die Herrlichkeit[2], das Wort[3]. So stark wird die Transcendenz des Gottesbegriffs, dass sich Andeutungen finden, Gott werde sich erst in der Zukunft recht zeigen, in der Gegenwart sei er gar nicht offenbar und zugänglich. Aus den Schriften des Paulus und des Johannes lässt sich das mehrfach beweisen. Für Paulus ist die ganze jetzige schlechte Welt von Gott abgefallen und von gottfeindlichen Mächten Sünde, Tod, Dämonen durchwaltet; der Satan heisst „der Gott dieser Welt“[4]. Erst in Kreuz und Auferstehung Jesu ist Gott und seine Liebe unleugbar klar geworden. Auch für Johannes heisst Satan der Fürst dieser Welt[5], und von Gott gilt, dass ihn nie jemand gesehen hat, auch nicht die Propheten des ATs[6]; alle Kundgebung Gottes geschieht durch seinen Offenbarer Jesus. Man darf freilich für solche Aussagen christlicher Theologen nicht sogleich den jüdischen Glauben verantwortlich machen; es reden hier christliche Apologeten, die ein Interesse daran haben, die Welt ohne Christus recht weit von Gott wegzurücken. Immerhin giebt es doch zu denken, dass für geborene Juden Gott überhaupt so weltfern werden konnte. Im Grund war jener grandiose Glaube an den Geschichtsgott beschränkt auf die glorreiche Vergangenheit der Juden, die Patriarchenzeit, die Zeit der Gesetzgebung, etwa noch die Zeit Davids[7] und auf die noch glanzvollere Zukunft. Dazwischen liegt die Periode der Gegenwart, die von der Erinnerung und der Hoffnung lebt. Es war das nicht ausschliesslich die Folge der tiefen nationalen Notlage zur Zeit der Fremdherrschaft; es war auch verschuldet durch die künstliche Historisierung der Religion vermittelst des Kanons. Alle Buchreligionen haben es schwer, den Gott der Gegenwart in voller frischer Unmittelbarkeit zu besitzen. Und trotzdem muss dies in Laienkreisen zur Zeit Jesu möglich gewesen sein. Wenn uns bei Jesus ein Gottesglaube von unerhörter Frische und Unbefangenheit entgegentritt, der nirgends mit dem Anspruch der Neuheit verknüpft ist, so müssen starke Anknüpfungen im Judentum schon vorgelegen haben. Der Nachweis ist auch nicht schwer. Für Jesus ist es Gott, der Regen und Sonnenschein giebt, der die Vögel speist und die Blumen kleidet, der alle Gebete erhört,

[1] Lc 11 49. [2] Rm 9 4 Joh 1 14. [3] Apk 19 13. [4] II Kor 4 4. [5] Joh 12 31 14 30 16 11. [6] Joh 1 18 I Joh 4 12. [7] Ps 105 Act 7 13 Hebr 11 Rm 9 4 I Kor 10.

der die Sperlinge auf dem Dache schützt und noch viel mehr die Menschen. Das ist Psalmenfrömmigkeit. Die Psalmen Salomos, die aus der Zeit des Pompejus stammen, sind das nächste Dokument dafür; der kanonische Psalter ist seiner Hauptmasse nach nicht viel älter. Diesen einfachen, kindlichen Gottesglauben setzt Jesus als Gut der Kreise voraus, an die er sich wendet, und er weiss nichts von Transcendenz. Nur ist dieser Glaube stark national beschränkt gewesen. Der Herr Himmels und der Erde war der Vater Israels; nur der Jude darf zu „unserem Vater" beten[1]. Das war kein Schade; die Schranke dieses Gottesglaubens war auch ein Zeichen seiner Wahrheit und Kräftigkeit. Hauptsache war auch in den schlichten Laienkreisen, dass dieser Gott, von dessen Thaten und Gaben alle Welt lebt, versprochen hat, das Gottesreich zu gründen und sich erst recht zu manifestieren als der Gott der That, der nur an sein Wort, aber an keine Naturordnung gebunden ist.

Der zweite grosse Vorzug der jüdischen Religion ist ihr sittlicher Charakter. Jahwe war nicht nur der Gott der Thaten, sondern der strenge sittliche Gott, der durch seine Person die unauflösliche Zusammengehörigkeit von Glauben und Leben verbürgte. Was darin Grosses enthalten liegt, das haben sich die Juden wie die ältesten Christen klar gemacht, indem sie die homerischen Götter mit ihrem Jahwe verglichen. Sie wussten selbst, dass die Arbeit der griechischen Denker und Dichter eine grosse Reinigung und Versittlichung des Götterglaubens erstrebt hatte, aber sie durften das ignorieren, da der Einfluss Homers nie aufhörte und für sie nur mit dem Einfluss ihrer Bibel vergleichbar war. Fehlte es auch dem Jahwe des ATs nicht an Zügen, die verrieten, dass er nicht von Anfang an seine ganze sittliche Hoheit besass, so traten sie doch in der grossen Schriftensammlung hinter seinem ethischen Charakter als etwas Verschwindendes zurück – freilich immer noch zu sichtbar für die gnostischen Kritiker — oder sie wurden, einmal bemerkt, sofort durch die Exegese, besonders die allegorische, von allem Widerspruch mit dem sittlichen Bewusstsein freigesprochen. Ging doch die jüdische Theologie darauf aus, den Anstoss der Anthropomorphismen zu beseitigen, da diese ihr bereits als eine Beeinträchtigung der Reinheit des Gottesbegriffs erschienen[2].

[1] Joh 8 41. [2] Vgl. I Kor 9 9.

Es ist eine Folge des streng sittlichen Charakters des jüdischen Gottes, dass der Kultus in dieser Religion gänzlich zurücktritt hinter der Moral. Das lässt sich scheinbar nicht mit dem Gesetz vereinigen, dessen grösste Partien der Regelung des Kultus gewidmet sind, auch nicht mit der Praxis der Pharisäer, welche die kultischen Gebote über alle rein menschlichen Pflichten stellten. Allein es folgt schon aus der einfachen Thatsache, dass die Aufhebung des Kultus in Jerusalem für das Judentum so gut wie nichts bedeutete, sowie aus der anderen, dass unter den Christen gar nie über Kultusfragen, auch nicht über das Fernbleiben vom Kult gestritten worden ist. Weder der Gott brauchte die Opfer, noch seine Verehrer; höchstens die Priester hatten Freude, wenn ihnen in Gestalt der Opfer reichliche Steuern zukamen. Legte man in frommen Kreisen auf den Kultus Gewicht, so geschah das einfach um des Gehorsams willen, weil er nun einmal als Gotteswerk befohlen war. Er war ein Teil des Willens Gottes, dessen strenge und pünktliche Befolgung nach dem Ritual unter allen Umständen, einfach als sittliche Unterwerfung, Gottes Gunst herbeizog. Aber er war nicht die Hauptsache dieses göttlichen Willens. So oft Jesus den Ausdruck „Gottes Willen thun" braucht[1], niemals denken er und seine Zuhörer an das Opfern, sondern an die Regelung des täglichen Lebens, die Moral. Als Paulus auf griechischem Boden seine Gemeinden gründete, spürte er erst, wie fern den Griechen das ihm Selbstverständliche lag. Ihnen war die christliche Gemeinde ein Kultverein analog den anderen Kultvereinen. Weder schloss er die Teilnahme an anderen Kulten ohne weiteres aus, noch bedeutete er eine Verpflichtung für das neben den Gottesdiensten liegende Leben. Es war daher eine Hauptaufgabe der christlichen Lehrer, den kultischen Vorschriften des ATs, der Heiligung, einen einfachen moralischen Sinn unterzulegen.

Allerdings bietet uns die jüdische Moral ein gänzlich widerspruchsvolles Bild dar, in dem neben anmutigen und sympathischen Zügen auch die hässlichsten nicht fehlen. Zu den unsympathischen gehört die Voranstellung des Sündemeidens vor das Gutesthun, die Gleichstellung sittlich indifferenter und wertvoller Gebote, die äusserliche Summierung der Pflichten ohne

[1] Mc 3 35 Mt 7 21.

Konzentration, das Interesse an den sexuellen Fragen, die Kasuistik, die Lohnsucht. Nicht umsonst konnte der Jude im Pharisäer sein Muster erblicken; der Pharisäer trieb nur das auf die Spitze, dem die Durchschnittsmoral der Frommen selbst zustrebte. Das um so mehr, weil alle Ansätze dazu im geschriebenen Gesetz selbst enthalten sind. Es ist die Richtung des Priesterkodex, die sich im Pharisäismus vollendet. Aber dieser Umschlag der Moral in ihr Gegenteil ist doch wieder nicht das Einzige, was wir am Spätjudentum wahrnehmen. Es steht eben nicht so, dass Jesus durch den Gegensatz gegen die Pharisäer zu seiner Vereinfachung der Forderung gekommen ist. Was er verkündete, hätte er genau so ohne Rücksicht auf die Pharisäer gesagt, und wieder nicht als reine Neuerung, sondern als das Gesunde, Lebenskräftige, das er schon vorfand. Auch hier fehlt es uns nicht an Belegen auf jüdischem Gebiet. Die Moral der Psalmen, der Proverbien, des Siraciden weist nach dieser Richtung; die Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen bietet ebenfalls Verwandtes. Selbst eine christliche Schrift wie der Jakobusbrief lebt weniger direkt vom Evangelium Jesu, als von der schlichten jüdischen Volksmoral. Einmal treffen wir hier überall eine ungeheure Einfachheit der Forderung, fast nichts Ceremonielles oder national Beschränktes. Dem Versucher in der Wüste hält Jesus die allereinfachsten Worte des Deuteronomiums entgegen[1]. An entscheidenden Punkten seiner Wirksamkeit beruft er sich auf den Dekalog, oder die Liebesgebote, auf das, was jeder kennt und für selbstverständlich hält[2]. Das setzt doch voraus eine Erziehung in völlig gesunder sittlicher Luft. Sodann ist selbst die Verinnerlichung der Forderung, das Drängen auf die Gesinnung nichts schlechthin Neues bei Jesus. Legt doch selbst der Talmud auf die Gedankensünden Gewicht, und nur zu sehr. Die Testamente, die beiden Wege, die Gebote des Hermas — lauter Schriften, die nicht direkt von Jesus abhängig sind — betonen die innere Reinheit und Schlichtheit gerade so gut wie die äusseren guten Werke. So fehlt es an Parallelen zur Bergpredigt wahrlich nicht. Es bleibt immer noch genug Grosses und Schöpferisches am Werk Jesu, wenn man frei zugiebt, dass er nur auf jüdischem Boden möglich war und hier wackere Vorarbeit vorfand. Wie hoch muss die Sittlichkeit eines Volks stehen, wenn es in so ent-

[1] Mt 4: Dt 8 3 6 16 6 13 [2] Mc 10 19 12 32 f.

schlossener Weise über die äussere Legalität hinaus der Läuterung des Innenlebens zustrebt!

Ist nicht am Ende auch die jüdische Lohnsucht die Verzerrung eines wahren und grossen Gedankens, dass das Thun des Guten unter allen Umständen seine Frucht bringen muss. So lange es feststeht, dass Jesus gesunder war als unsere heutige Schulweisheit, giebt es zu denken, dass er das Lohnschema nicht bekämpft, sondern sich seiner bedient hat. Es gab doch der guten Ueberzeugung Kraft, dass faule Frömmigkeit etwas Schlechtes sei und dass Gott sich nicht betrügen lasse. Aber freilich hat Jesus dabei den Gerichtsgedanken so in den Vordergrund gestellt, dass der Eudämonismus durch den furchtbarsten Ernst geläutert wurde.

Damit stehen wir schon bei dem dritten grossen Geschenk, welches das Judentum dem Christentum vermacht hat, der Eschatologie. Wie sich die Entstehung der neuen Religion nicht denken lässt ohne die jüdische Reichsgotteshoffnung, so behauptet sie in dem grossen Kampf mit dem römischen Staat den Sieg nur durch die jüdische Auferstehungshoffnung. Wie stark sich die ältesten Christen gerade an diesem Punkt den Juden zu Dank verpflichtet wussten, zeigt die Thatsache, dass sie in keinem NTlichen Buch gegen die jüdische Hoffnung polemisierten und dass sie jüdische Apokalypsen ohne Zusatz als christliche behandeln konnten.

Was für ein Wirrwarr eschatologischer Vorstellungsmassen gleichzeitig und oft in einem Menschen Platz hatte, sieht jeder am einfachsten am NT. Wir haben eine Eschatologie der Synoptiker, und zwar eine doppelte (Mc 13 Lc 16), eine Reihe scheinbar sich widersprechender Eschatologien bei Paulus (I Th 4 II Th 2 I Kor 15 II Kor 5 Rm 11 Phil 2), ein ganzes Bündel von Eschatologien in der Apokalypse, endlich eine besondere Abart im II. Petrusbrief. Und wer gar die jüdischen Apokalypsen aus der Zeit vor und nach Jesus durchgeht, kann kaum zwei ganz gleichartige Zukunftsentwürfe finden. Anders dachten die Gelehrten und anders das Volk, anders die Diasporajuden und anders die Palästinenser. Für unseren Zweck genügt es, die einzelnen Gruppen dieser Vorstellungsmassen ins Auge zu fassen.

Das grosse Hauptstück der Eschatologie ist — zumal für die seit den Makkabäerkriegen patriotisch erregten Volkskreise die nationale Hoffnung. Israel und die Völkerwelt heisst das Thema. Das Volk Gottes, das die Verheissung empfing, und das,

ihr zum Trotz, tief geknechtet den Heiden, den Königen der Erde, der Stadt Babylon dient, soll befreit und zur Weltherrschaft an der Spitze der gedemütigten Nachbarvölker erhoben werden. Gerade die Hauptbegriffe des NTs, Reich Gottes und Messias, gehören diesem politischen Vorstellungskreis an. Zuerst kommt die grosse Schreckenszeit, die Zeit der Drangsal und Versuchung, wo Israel noch tiefer erniedrigt wird und die Heiden die heilige Stadt und den Tempel aufs äusserste bestürmen, angeführt vom Antichristen, dem gottfeindlichen teuflischen König der Endzeit. In der allerhöchsten Not kommt Gott zu Hilfe, zerschmettert die Feinde und richtet das Gottesreich auf. Das Gottesreich ist dabei immer als Staat gedacht im Gegensatz zu den Reichen der Könige der Erde, oder der Dämonen. Sein Ort ist die Erde, genauer Palästina mit der Hauptstadt Jerusalem. Sein Inhalt: Israels Weltstellung. Die Feinde und Tyrannen sind entweder ausgerottet, oder zu Israels Sklaven erniedrigt, die ihren Tribut nach Jerusalem bringen und Israels Verfassung annehmen. Dagegen sind nun die Patriarchen und die Frommen Israels, besonders die Märtyrer, auferstanden, um teilzunehmen an den Freuden des Reichs. Dessen Dauer wird mehr und mehr auf ewig gedacht. Entweder gilt Gott selbst als der König, oder er hat den Messias, den legitimen Davididen, zum König erhoben, damit er sein Volk richte, d. h. regiere, in Gerechtigkeit. War noch in älteren Schriften eine Fortsetzung der davidischen Dynastie in Aussicht genommen, so nehmen die jüngeren das ewige Regiment des einen Davididen an. Das ist nun Alles eine Fortführung irdischer Verhältnisse in etwas höherem, geistlichem Stil. Eine jüdisch patriotische Utopie liesse sich dies Zukunftsbild nennen.

Es ist aber für die Zeit Jesu bezeichnend, dass diese politische Erwartung selten für sich allein steht, sondern sich gewöhnlich die Verbindung mit ganz andersartigen Elementen gefallen lassen muss, mit der kosmischen und mit der individuellen Eschatologie. Dem Thema: Israel und die Völker treten zur Seite die zwei grossen Fragen nach dem Schicksal der Welt und dem Schicksal der einzelnen Seele. Sie sind für die neue Religion besonders wichtig, weil diese zwar an der nationalen Eschatologie entstand, aber sich schnell davon befreite und den anderen Problemen zuwandte. Einmal werden im Spätjudentum immer mehr die Natur, auch die himmlische, und die Geister in das geschicht-

liche Drama mit hineingezogen, bis zuletzt — auf eine noch nicht ganz klare Weise — die Vorstellung von der wesentlichen Aehnlichkeit der Zukunft mit der Gegenwart Platz macht der Vorstellung vom neuen Aeon, der in grossen Hauptstücken das Gegenteil der jetzigen Welt sein soll. Hier Tod, dort ewiges Leben, hier Fleisch, dort Geist, hier Sünde, dort Unschuld, hier Gottesferne, dort Schauen Gottes. Dabei ist das Schicksal der ganzen Kreatur und der ganzen Menschheit ins Auge gefasst, so dass Israels Glorie nur als ein Spezialfall erscheint. Freilich zeigt sich dabei auch, wie unfähig der Jude ist, aus der sinnlichen Vorstellungswelt herauszukommen, da sich ihm das Jenseitige nie als das Geistige in unserem Sinn, sondern immer als das Hyperphysische darbietet.

Sodann ist jetzt auch Freiheit gewonnen für das Nachdenken über das Schicksal des Einzelnen. Neben die Hoffnung auf das Reich Gottes tritt diejenige auf die Soteria, zunächst die Rettung des Einzelnen im grossen Endsturm, dann aber auch seine Seligkeit. In verschiedener Weise bewegt man sich demselben Ziel zu. Entweder man schliesst sich den Vorstellungen von der Totenauferstehung und vom Weltgericht an, und betont dabei besonders das Urteil Gottes über die einzelne Seele, die jetzt mit dem Ertrag ihres ganzen Lebens vor Gott erscheint, um ewige Freude oder ewige Qual zu empfangen[1]. In diesem Fall genügt für den Zustand bis zur Auferstehung die alte Vorstellung vom Dämmerleben der Seele im Scheol. Oder aber man lässt das kräftige Licht des Vergeltungsglaubens sofort in den Hades hineinleuchten, so dass Tod und Gericht für den Einzelnen zusammenfallen, und Gehenna und Paradies sich in die Verstorbenen teilen ohne erst zu warten auf das Weltgericht[2]. Nur muss dann in diesem Fall die Seele selbst als ein sinnliches, für körperliches Leid und Lust empfängliches Wesen betrachtet werden.

Klarheit und Einigkeit giebt es hier nicht. Die Vorstellungen sind schon ihrem Ursprung nach viel zu verschieden, als dass sie je recht zu einander passen könnten: Gerichtspredigt der Propheten und patriotische Begeisterung, uralter Animismus, vom Vergeltungsdogma umgestaltet, vielleicht persische Beiträge von Auferstehung und neuer Welt. Wohl fehlte es nicht ganz an

[1] II Kor 5 10 Apk 20 12ff. Joh 5 28f. [2] Lc 16 22f. 23 43.

Versuchen der Systematisierung. Der Chiliasmus unserer Apokalypse[1], Verwandtes in 4. Esra und Baruch gehören dahin. Da erhält zuerst die nationale Hoffnung ihr Recht, um hernach durch die letzte Katastrophe, allgemeine Totenauferstehung und Weltgericht, zum Provisorium herabgesetzt zu werden, auf das erst die neue Welt folgt. Aber für Jesus fallen das Reich Gottes und die neue Welt zusammen, da giebt es kein Provisorium, sondern die innigste Verschmelzung irdischer und transcendenter Züge.

Hauptsache war überhaupt nicht das Wie? sondern das „Dass". Israel besass die Religion der Hoffnung, wie nicht entfernt ein anderes Volk. Mit dem gleichen Ruf: „Das Reich muss uns doch bleiben", mit dem das Christentum entstand, ging Israel selbst in seinen Vernichtungskampf und nach diesem in seine Verödung. Das Reich selbst aber, das wusste jeder Jude und jeder Christ, steht in Gottes Hand allein. Gott giebt es, wann er will. Die Menschen können es nicht herbeiführen. Nie, in jüdischen wie in christlichen Schriften, ist der Gedanke auch nur gestreift, dass das Handeln der Menschen, ihre Arbeit oder ihre Frömmigkeit das Gottesreich hervorbringen könne. Des Menschen Aufgabe ist Passivität, das Harren und Hoffen, die ernste Vorbereitung. Zwischen dieser und jener Welt stehen die Katastrophen und Wunder, die Totenauferstehung und das Weltgericht. Es ist dabei einerlei, ob für die populäre Betrachtung Diesseits und Jenseits im Verhältnis von Leistung und Lohn, oder für die tiefere Ansicht im Verhältnis von Saat und Ernte stehen. Gewahrt bleibt in jedem Fall der streng supranaturale Charakter der Verheissung.

Die ältesten Christen haben ihre Abhängigkeit von der jüdischen Religion deutlich empfunden und ausgedrückt. Sie nannten ihren Gott den Gott der Väter, erklärten das AT für ihr heiliges Buch, legten die Prophetien und Apokalypsen ihrer Hoffnung zu Grunde. Nur die jüdische Idee, das Gesetz, haben sie nach kurzem Schwanken entschlossen abgelehnt, aber selbst dies mit Hilfe der allegorischen Erklärung, die sie über den Abfall hinwegtäuschte. Aber vom zweiten Jahrhundert an sehen wir dann grosse Richtungen auseinandergehen. Die eine macht mit dem Satz, dass die Christen das wahre Israel seien, praktisch

[1] Apk 20 4–7.

ernst, um schliesslich im römischen Katholizismus ein neues Wiederaufleben der jüdischen Kirche herbeizuführen. Die andere Richtung wirft sich, teils rapid, teils allmählich, auf die Hellenisierung des Christentums, seine Umbildung in griechische Philosophie und Mystik. Dabei zeigt es sich aber, dass die Entfremdung vom Judentum zugleich eine Entfremdung vom Evangelium bedeutet, welches mit dem Judentum gemein hat, praktische, sittliche Religion zu sein.

3. Der Zeitpunkt.

Wenn die alten Christen behaupteten, Jesus sei in der Welt erschienen, als die Zeit erfüllet war[1], so dachten sie dabei gar nicht an eine besonders günstige Konstellation der Weltlage, sondern einfach an den Ablauf der ihnen selbst unbekannten apokalyptischen Frist, die Gott beschlossen hatte dem Ende vorausgehen zu lassen. Auch der Historiker hat mit solchen Sätzen über die Notwendigkeit geschichtlicher Erscheinungen besonders sparsam umzugehen. Kann er auch im allgemeinen nachweisen, dass die Bedingungen zu etwas vorhanden waren, so kommt er damit nicht über die abstrakte Möglichkeit hinaus. Wer sagt denn, dass die Bedingungen Jahrzehnte früher oder später noch nicht, oder nicht mehr dagewesen sind? Dem Nachweis, dass die Zeitlage der Verbreitung des Evangeliums besonders günstig gewesen sei, liesse sich fast mit gleichem Recht der Gegenbeweis entgegenstellen, dass die Ungunst der Zeit schuld war an der schnellen Umbildung und Entartung des Christentums. Für uns genügt es hier, einige wichtige Merkmale der Lage des Judentums in der damaligen Welt hervorzuheben, ohne daraus Schlüsse über das Thatsächliche hinaus zu ziehen.

Hierher gehört vor allem die Existenz einer im ganzen einheitlichen Weltkultur in den Mittelmeerländern und die Teilnahme der Juden an derselben. Zunächst zeigt es sich an der allgemeinen Herrschaft der griechischen Sprache, in die das AT übersetzt war, in der die Juden philosophierten, die Paulus redete und verstand, in der die meisten altchristlichen Schriften geschrieben wurden. Mit der Sprache ist sofort eine ungeheure Gemeinsamkeit des Denkens gegeben. Sie macht sich schon in der jüngsten Litteratur des ATs geltend, vor allem aber im alexandrinischen

[1] Gal 4 4 Mc 1 15.

Judentum. Die Juden usurpieren die Formen der griechischen Litteratur bis zum Hexameter der Sibyllinen, dann die Begriffe, die ganze Aspiration der Philosophie. Kosmologie und Ethik werden zu Wissenschaften im griechischen Sinn ausgebaut; die Allegorie wird das Bindeglied zwischen jüdischem Wort und griechischem Geist. Schon bildet sich jüdische Apologetik und Polemik aus, die der späteren christlichen den Weg bereitet. Das Urchristentum ist hiervon wenig berührt, solange es Palästina nicht überschreitet; auf Jesus hat der griechische Geist direkt und indirekt gar keinen Einfluss gehabt. Aber schon der grosse Missionar, der in mancher Hinsicht einen so antigriechischen, mindestens antiphilosophischen Instinkt verrät, kann die Anlehnung an griechische Begriffe gar nicht umgehen. Die Litteratur des nachapostolischen Zeitalters schlägt dann bewusst die Brücke zur Griechenwelt hinüber. Ausserdem war das jüdische Vereinswesen in der Diaspora, das dem christlichen voranging, eine Schöpfung des griechischen Geistes, der es verstand, in der grossen kosmopolitischen Zeit, da alle alten Bande sich lösten, die einzelnen Atome neu aneinander zu fesseln.

Zur Weltkultur gehört der Religionssynkretismus, bewusster durch die Propaganda der orientalischen Religionen, unbewusster durch die bunte Mischung aller Völker. Dem Christentum war auch das eine Vorbereitung. Es fragt sich nur, ob es nicht schon von Haus aus mit allen fremden Bestandteilen infiziert war, dadurch, dass das Judentum, aus dem es stammt, in den Zersetzungsprozess hineingezogen wurde. Und das scheint in hohem Grade der Fall gewesen zu sein. Das Judentum hat sich trotz der Exklusivität der strengeren Kreise im grossen Strom der Völkermischung nicht rein und unberührt erhalten können. Babylonische, persische, syrische, ägyptische, griechische Religion haben aus allen Seiten des Völkerchaos auf das Spätjudentum eingewirkt und so dem Christentum schon seinem Ursprung nach den Weltcharakter auferlegt. Zeuge dafür sind vor allem der freilich immer noch rätselhafte Mönchsorden der Essener und jene wohl verwandten Sekten des Ostjordanlandes, deren religionsgeschichtliche Wichtigkeit wir mehr ahnen als erkennen können. Der ganz unjüdische Sakramentsglaube scheint durch sie von Osten her an die Peripherie des Judentums gedrungen zu sein. Tiefer nistete sich aus dieser Religionsmischung im offiziellen Judentum selbst der Geister-, Engel- und Namenglaube ein, der

wohl von alters her nie verschwunden war, aber in der nachexilischen Zeit ins Ungeheure wächst und die Reinheit des jüdischen Monotheismus ernstlich gefährdet. Und wenn wirklich der Glaube an die neue Welt und die Totenauferstehung unter Einfluss persischer Religion sich im Centrum der jüdischen Hoffnung festgesetzt hätte, so wäre erwiesen, dass sogar die einfache Predigt Jesu sich auf Glaubenssätzen unjüdischer Herkunft aufbaute.

Für die erste Entstehung des Christentums sind aber die nächstliegenden palästinensischen Verhältnisse ausschlaggebend gewesen. Nicht aus der Weltkultur, sondern aus Palästina ist Jesus zu verstehen. Er trat auf im letzten Augenblick vor dem Untergang der Theokratie und vor der alleinigen Herrschaft der Rabbinen, die jenem folgte. Hier lässt sich in der That sagen, dass wenige Jahrzehnte später die Entstehung des Christentums undenkbar ist. Die politische Lage war hier von entscheidendem Einfluss. Das kleine jüdische Völklein hatte sich aus der Umklammerung durch die Weltreiche in einem grossartigen Freiheitskrieg losgemacht, um bald darauf dem Geschick aller Mittelmeerstaaten, sich Rom zu beugen, zu verfallen. Es behielt aber den Fremdenhass und den Freiheitssinn und tröstete sich im Gedanken an seine glorreiche Zukunft. Aus diesen Stimmungen, Leidenschaften, Utopien entstand der letzte furchtbare Aufstand, der zur Vernichtung führte. Die Entstehungszeit des Christentums ist eben die Vorbereitungszeit dieses Aufstandes, kenntlich im NT selbst durch die Erwähnung der Zeloten[1], des Galiläerblutbades[2], der Pseudomessiasse[3]. Und durch seine wichtigsten Schlagworte: Reich Gottes, Messias, ist das Evangelium direkt mit dieser politischen Gährungszeit verwachsen. Es selbst geht dem Gericht des Jahres 70 so voraus, wie einst die alte Prophetie dem Zusammenbruch der beiden Reiche Israel und Juda.

Darnach haben wir uns die Stimmung der Juden vor dem Auftreten Jesu zu denken. Es war eine unheimliche und unruhige Zeit. Wohl fehlte es nicht an Krämerseelen und Weltmenschen, die, unbekümmert um die Zukunft, dem Nutzen und Genuss des Augenblicks ergeben waren. Auf Schritt und Tritt begegnet Jesus diesem Diesseitsgeist, der die Zeichen der Zeit

[1] Lc 6 15 Act 21 20. [2] Lc 13 1. [3] Mc 13 22 Act 5 36 37 21 38.

nicht kennt. Aber daneben eine Fülle von wartenden, ängstlichen und freudigen, der Zukunft begierigen Seelen. Es waren Männer und Frauen da, die Haus und Hof, Familie und Vaterland daranzugeben im stande waren. Eine grosse Zeit, die ein Helden- und Märtyrergeschlecht im Schosse trägt.

Alles das, was von Hoffnung, Sehnsucht, Ernst, Zorn in diesem Volke lebte, fasst sich zusammen und tritt als Johannes der Täufer auf. Er war der Zeitpunkt Jesu. Er rüttelte die Massen auf, wie kein Mensch zuvor. Seine Predigt ist uns nur in christlichen Worten überliefert und deshalb nicht genau bekannt. Zweierlei hat er zu stande gebracht: Er gab dem Gerichtsgedanken, der vergessen und unwirksam im grossen eschatologischen Wirrwarr lag, eine plötzliche Wendung nicht gegen die Heiden, sondern die Juden selbst und erschütterte damit das kirchliche System von Grund aus. Der Zorn Gottes fährt über Abrahams Kinder daher; es hilft gar nichts, zum heiligen Stamm zu gehören [1]. Dadurch hat sodann der Täufer die aufregende Frage: was soll ich thun, um gerettet zu werden? vor jeden Einzelnen hingestellt [2]. Diese Frage, mit der so viele zu Jesus kamen, ist für einen Juden, und nicht für ihn allein, das Gegenteil des Selbstverständlichen. Sie war Wirkung des Johannes.

Direkt ist Johannes nur der Stifter einer Sekte geworden, die dem Einfluss der pharisäischen Richtung erlag. Die Taufe, eine sakramentale Waschung, war der Eintritt [3], daran schlossen sich asketische Uebungen als Vorbereitung für das Gericht [4]. Aehnliches war schon oft dagewesen. Das Negative, das doch nicht aus dem Judentum herausführt, überwog bei Johannes. Er warf dem ganzen jüdischen Kirchenwesen das scharfe „Nein“ entgegen. Jesus griff es auf und sagte das „Ja“ dazu.

Jesus selbst ist durch Johannes aufgerüttelt worden zum eigenen Wirken. Das war das Grösste, was Johannes that.

---

[1] Mt 3 9f. [2] Lc 3 10. [3] Mc 11 30 1 4 Act 19 3. [4] Mc 2 18 Mt 11 18.

Die Entstehung der Religion.

I. Jesus.

1. Der Beruf.

Das Christentum entstand dadurch, dass ein Laie, Jesus von Nazaret, mit einem mehr als prophetischen Selbstbewusstsein auftrat und Menschen so an sich fesselte, dass sie über seinen schmachvollen Tod hinaus für ihn zu leben und zu sterben im stande waren. Jesus hat neue Werte geprägt, neue Gedanken in die Welt hinausgeworfen; aber einzig seine Person gab diesen Werten und Gedanken die Siegeskraft, mit der sie die Welt umgestalteten. Männer machen die Geschichte und prägen den grossen geistigen Bewegungen ihren persönlichen Charakter auf. Wenn unser Jahrhundert Grund genug hatte, das zu lernen, so höre es endlich auch auf mit dem gedankenlosen Gerede von der Religion Christi, die jeder Christ sich erwerben solle. Als wenn seine Erlöserkraft, sein Selbstbewusstsein, seine königliche Demut in unseren kleinen Seelen wohnen könnten; ganz abgesehen davon, dass sich niemand seine Lebensführung zum Vorbild nimmt. Der Unterschied des Propheten von den Gläubigen gehört zu den elementaren Merkmalen jeder Religion; die grossen geschichtlichen Religionen haben ihn nicht beseitigt, sondern vergrössert und vertieft. Für das Christentum kann gar nie eine Zeit kommen, wo irgend ein Christ die Bedeutung Jesu für die Christen gewinnt.

Wo ist der Ausgangspunkt für die Untersuchung? Nicht bei den Titeln Jesu; ihr Inhalt muss z. T. selbst erst klar werden aus dem Selbstbewusstsein. Nicht bei den Erzählungen von Taufe, Verklärung, Geburt; vielleicht sind diese nur Erklärungsversuche der Gemeinde. Sondern von den Selbstaussagen und der Lebensführung Jesu ist auszugehen.

Jesus tritt vor Menschen und sagt: dir sind deine Sünden vergeben![1] Er thut am Sabbat, was er will, und nennt sich Herr darüber[2]. Als neuer Mose setzt er das: „Ich aber sage euch" dem Wortlaut des Gesetzes entgegen[3]. Selbst ein Laie, setzt er sich an Stelle der Schriftgelehrten, erklärt den Laien, dass ihm alle Erkenntnis Gottes übergeben sei, und dass er sie ihnen mitteilen wolle[4]. Er sagt: Hier ist mehr als Jonas, mehr als Salomo[5]; der kleinste seiner Jünger ist mehr als Johannes der Täufer[6]. Er ruft aus: Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte werden nicht vergehen[7]. Die Mühseligen und Beladenen ruft er zu sich, dass er sie erquicke; sein Joch sollen sie aufnehmen und von ihm lernen[8]. Umgekehrt erklärt er es für die allerschwerste unvergebbare Sünde, wenn jemand den heiligen Geist lästert, der durch ihn Wunder wirkt[9]. Vor einzelne Menschen tritt er mit dem kurzen: Folge mir nach, und verlangt sofortigen Bruch mit dem bisherigen Lebensberuf[10]. Alle sollen, wenn's an sie kommt, für ihn und seine Sache leiden und sterben können[11]. Wenn jemand ihn vor den Menschen bekennt und leidet, so ist er am Gerichtstag der Fürbitte Jesu gewiss[12].

Es ist klar, dass aus diesen Worten, die alle den Synoptikern entnommen sind und um so mehr bedeuten, weil Jesus hier nicht wie im Johannesevangelium sein Ich den Menschen aufdrängt, sondern eher verbirgt, ein übermenschliches Selbstbewusstsein redet. Und dieses ist das Geheimnis der Entstehung des Christentums. Es muss vor allem als Thatsache gefasst werden, eine Thatsache, die Gehör und Ehrfurcht verlangt.

Denn kaum wunderbarer als das hohe Selbstgefühl Jesu ist das scharfe Gefühl seiner Schranken. Jesus betet zu Gott als zu seinem Herrn und lehrt die Jünger zu Gott beten[13]. Tiefste Demut und Unterwerfung vor dem Herrn Himmels und der Erde kennzeichnet ihn. Jesus lässt sich nicht gut nennen; Gott allein ist gut[14]. Er weiss nicht Bescheid über die letzte Stunde; Gott allein kennt sie[15]. Er darf die Ehrenplätze im Gottesreich nicht verteilen; das gehört Gott allein[16]. Er nennt Gott den Richter, den allein der Mensch fürchten soll[17]. In Gethsemane bittet er

[1] Mc 2 5 (Lc 7 48). [2] Mc 2 28. [3] Mt 5 22ff. [4] Mt 11 27. [5] Mt 12 41f. [6] Mt 11 11. [7] Mc 13 31. [8] Mt 11 28f. [9] Mc 3 27ff. [10] Mc 1 17 20 2 14. [11] Mc 8 34f. Mt 10 39. [12] Mt 10 32. [13] Mt 11 25 Mc 14 36 Lc 11 2. [14] Mc 10 18. [15] Mc 13 32. [16] Mc 10 40. [17] Lc 12 5.

Gott um das Vorübergehen des Kelches, doch so, dass nicht sein, sondern Gottes Wille geschehe[1]. Am Kreuz entquillt ihm nach der Ueberlieferung sogar ein Wort der Gottverlassenheit[2]. So steht er durchaus als Mensch auf Seite der Menschen, im Gefühl des Abstandes, der alle Kreatur von Gott trennt.

Die Kirche, im NT schon Johannes, hat ihre Ehrfurcht vor Jesus nicht auf die Aussagen seiner Niedrigkeit ausgedehnt, sondern im schroffsten Gegensatz zu Jesus die Attribute der Sündlosigkeit und Gottheit aufgestellt, um von der Zustimmung dazu das Recht des Christennamens abhängig zu machen. Das hat schliesslich als Rückschlag zur Folge gehabt, dass den demütigen Worten Jesu allein geglaubt und den Hoheitsaussagen steigendes Misstrauen geschenkt wurde. Aber beide gehören zusammen. Das Wunderbare bei Jesus ist das Zusammensein des übermenschlichen Selbstbewusstseins mit der tiefsten Demut vor Gott. Derselbe Mensch, der ruft: Alles ist mir vom Vater übergeben worden, und niemand kennt den Vater als der Sohn, antwortet dem Reichen: Was nennst du mich gut? Niemand ist gut, als der Eine Gott. Ohne das Erste ein Mensch, wie wir, ohne das Zweite ein Schwärmer. Jesus selbst hat sich als Mittler empfunden. Der Mittler ist durchaus Mensch, ohne Abzug, aber er hat von Gott einen besonderen Beruf und Auftrag an die Menschen bekommen, und dadurch überragt er sie. Dies Mittlergefühl hat Jesus mit anderen seines Gleichen gemeinsam: hat es bei ihm den höchsten Grad der Stetigkeit, Innigkeit und Wahrhaftigkeit erreicht, so kann doch keine Formel die Grenze setzen.

Lassen wir die Form seines Berufsbewusstseins — das Messianische — vorläufig ganz bei Seite, betrachten wir nur das „Dass" dieses Berufs. Was ist hier Grosses gegeben! Jesus ist ein schlichtes Kind seines Volks, ohne höhere Bildung und Kenntnisse, vor allem kein Theologe. Bis zum 30. Jahr Handwerker, weiter nichts[3]. In seiner Vaterstadt macht kein Mensch ein Aufhebens von ihm[4]; seine Eltern haben keine Ahnung eines Höheren[5]. Dieser Laie, Handwerker von Beruf, tritt auf an Gottes Statt. Er setzt alle Schriftgelehrten ab; sie kennen Gott nicht; Jesus allein hat ihn erkannt. Er setzt die Propaganda der Pharisäer ab: Kommt zu mir; ich will Euch erquicken. Er setzt den Täufer Johannes ab: Der gehört zum Alten. Sein schlichtes

[1] Mc 14 36. [2] Mc 15 34. [3] Mc 6 3. [4] Mc 6 2f. [5] Mc 3 20.

Wort soll Gottes Wort[1], seine Hilfe Gottes Hilfe sein. Das alles ohne je ins Schwärmerische oder Wahnsinnige zu fallen. Immer bescheiden, demütig, nüchtern, und doch übermenschlich selbstbewusst. Es ist ganz unmöglich, sich ein solches Innenleben auszudenken. Offenbarung, Erlösung, Vergebung, Hilfe, alles hat er in sich und reicht es den Menschen, die sich dem Eindruck seiner Person hingeben.

Und ganz wie seine Selbstaussagen das Gewöhnliche weit hinter sich lassen, so auch seine Lebensführung. Jesus steht völlig ausserhalb der menschlichen Gesellschaft und will gar nicht Vorbild des gemeinen Lebens sein. Er hat Beruf, Familie, Heimat verlassen und sich dem Wanderleben gewidmet. Alle menschlichen Verbindlichkeiten hat er gelöst; von aussen tritt er wieder in sie hinein, aber als Gast, als Fremdling. So lässt er sich bewirten, beherbergen, die Füsse waschen, um nachher vielleicht auf Nimmerwiedersehen fortzuziehen. Ausdrücklich sagt er, dass er bloss eine geistliche Familie anerkenne: die Männer und Frauen, die Gottes Willen thun[2]. Zu dieser Lösung von der Welt kommt das starke Mass geheimnisvoller Wunderkräfte, über die er verfügt, und die er an andere übertragen kann[3]. Stellt Jesus auch alle diese Kräfte in den Dienst der helfenden Liebe, so werden sie dadurch nur noch aussergewöhnlicher. Wenn er die Nächte einsam im Gebet zubringt[4], wenn er über dem Predigen und Heilen Speise und Ruhe vergisst[5], wenn er in die Natur eingreift oder selbst vom Geheimnis ergriffen den Gefährten als jenseitiges Wesen, unverständigen Verwandten als Besessener erscheint[6], überall derselbe Eindruck des Uebermenschlichen. Das alles ist gänzlich ihm eigen und nicht vorbildlich. Auch die Genossen, die er zum Zweck der Missionshilfe in seine eigene Lebensweise mithineinzog, hat er eben dadurch scharf getrennt von den Jüngern in der Welt, denen er und die Genossen dienen wollten[7].

Es ist wichtig, das zu beachten, dass Selbstaussagen und Lebensführung Jesu zusammenstimmen. Es war derselbe grosse Beruf, der ihm das Erlöserbewusstsein gab und ihn zum heimatlosen Wandern und Wirken nötigte. In Wort und Leben vertritt er das Aussergewöhnliche.

[1] Mt 10 40. [2] M 3 34f. [3] Mc 6 7 Lc 10 19. [4] Mc 1 35 6 46.
[5] Mc 3 20. [6] Mc 6 49 9 3 3 21. [7] Mc 3 14 6 7ff.

Die Thatsache des besonderen Berufsbewusstseins Jesu ist das Sichere im NT, das ohne alle Kontroverse feststeht. Jetzt gilt es, seine Form, die bestimmte Berufsidee, zu ermitteln.

Das ganze Urchristentum giebt die einstimmige Antwort: Jesus ist der Messias und hat sich selbst dafür gehalten. Die Frage erhebt sich, ob der Glaube der Urgemeinde wirklich der Glaube Jesu selbst gewesen sei. Denn jene Aussage ist von einer Schwierigkeit bedrückt, die Zweifel an ihr hat entstehen lassen.

Die Messiasidee ist ein Produkt des beschränkten jüdischen Patriotismus. Sie verkörpert die nationalen Hoffnungen der Juden auf eine glorreiche Weltstellung, wie man sie sich als unter David bestehend ausmalte. Psalm Salomonis 17 ist Hauptquelle dafür. Nachdem der Messias die Feinde vertrieben und das Land von allem Frevel gereinigt hat, soll er es gerecht verteilen unter die Juden und sie gerecht und weise regieren von Jerusalem aus als theokratischer Fürst. Eigentlich war der Messias selbst für die Juden ein Archaismus, eine gelehrte, aber volkstümlich gewordene Reminiscenz aus alter Zeit. Er passt nicht mehr recht zum Reich Gottes, zur neuen Erde, zum verklärten Leib, zur ganzen Transcendenz des Spätjudentums. Deshalb ist er z. B. in gelehrten Apokalypsen eine beliebte Figur des Zwischenreichs, während ihm im Endzustand keine Stelle eingeräumt wird.

Da fragt man mit Recht: kann Jesus in eine so beschränkte, nationaljüdische Idee sein hohes Berufsbewusstsein eingekleidet haben?

Die Antwort hängt in erster Linie ab von der Zuverlässigkeit der ältesten Tradition, sodann auch von allgemeinen Erwägungen. Wir haben die Inschrift am Kreuz: „Der Juden König“ [1], den Einzug in Jerusalem [2], das Petrusbekenntnis [3], den Zank um die Ehrenplätze zur rechten und linken Hand des Messias [4] — schwerlich lauter Erdichtungen der Jünger, die einen späteren Messiasglauben ins Leben Jesu zurückgetragen hätten. Dies Ergebnis unserer Prüfung des ältesten Evangeliums (Marcus) wird bestätigt durch die älteste Sammlung der Herrenworte (die dem Matthäus und Lucas gemeinsamen Spruchreihen), in der Jesus auf die Frage des Täufers: Bist du, der da kommen

[1] Mc 15 26. [2] Mc 11 7ff. [3] Mc 8 29. [4] Mc 10 35ff.

soll, oder sollen wir eines anderen warten? antwortet mit dem einfachen Hinweis auf den Anfang der messianischen Wunderzeit[1] und in der er seinen Siegen über die Dämonen die Bedeutung giebt: Das Gottesreich ist angebrochen[2]. Sichere Thatsachen liegen diesen Traditionen zu Grunde, die, einerlei ob sie angenehm oder unangenehm erscheinen, Gehör verlangen und nur mit Gewalt unterdrückt werden können.

Dazu kommen Erwägungen allgemeiner Art. Der Messiasglaube der Jünger muss älter sein als Jesu Tod, weil er nach Jesu Tod, diesem Strich durch alle Erwartungen, nicht erst entstehen konnte. Ist er älter als Jesu Tod, so ist undenkbar, dass Jesus ihn nicht geteilt und doch geduldet hätte.

Hielt Jesus sich nicht für den Messias, so muss er sich für einen Propheten gehalten haben. Das allein erklärte nötigenfalls das Ausserordentliche seiner Lebensführung. Aber als Prophet, wie z. B. Johannes, konnte Jesus nicht auftreten, weil der Prophet immer auf den Höheren hinweist und sich selbst damit den Charakter des Provisorischen giebt, Jesus dagegen sich als den abschliessenden Gottesgesandten wusste, nach dem kein Höherer kommen kann. Das ist der entscheidende Punkt. Das übermenschliche Selbstbewusstsein Jesu, das nichts Höheres über sich kennt, als Gott, und keines anderen warten kann, es konnte in gar keiner anderen Form als in der messianischen Genüge finden. An der Messiasidee kommt für Jesus nicht der politische, sondern der abschliessende Charakter in Betracht.

Die letzte Erwägung hat uns direkt vor die Frage nach der Entstehung des Messiasbewusstseins geführt. Es ist aber nur ehrlich, zu gestehen, dass diese Entstehung ein Geheimnis für uns ist, dass wir nichts darüber wissen. Wir können höchstens sagen, wie das Messiasbewusstsein nicht in Jesu entstand. Nicht durch allmähliche, verstandesmässige Reflexionen; solche geben nie Gewissheit; aus ihnen entsteht vielleicht das Selbstbewusstsein eines gescheiten Theologen, aber nicht des Gottessohnes. Nicht durch den Einfluss der Umgebung; die Stimmen der Dämonen und der Welt könnten den Genius wankend machen, nie ihm göttliche Gewissheit verleihen. Beide Erklärungen scheitern auch daran, dass Jesus von Anfang an in voller Stetigkeit und unerschütterlicher Gewissheit als Gottgesandter auftritt. Nirgends

[1] Mt 11 2–6. [2] Mt 12 28.

ein Schwanken, Zweifeln, eine Entwicklung vom Ahnen zur Gewissheit hin. Jesus lernt Neues über das Wie seines Berufes, nie über das Dass. Unter dem Zwang der Notwendigkeit handelt er sein Leben lang. Von Gott weiss er sich gesandt und getrieben; er hat nur die Wahl, zu gehorchen oder nicht.

Die Evangelien datieren das messianische Bewusstsein Jesu von der Taufe her. Er sah den Geist Gottes herabkommen in Gestalt einer Taube und hörte eine Stimme: Du bist mein Sohn[1]. Für diese Erzählung der Evangelisten würde es sprechen, dass auch die grossen Propheten des ATs durch Visionen berufen wurden und dass Paulus durch eine Vision Christ und Apostel wurde. Aber es fehlt auch nicht an einem sehr starken Gegengrund. Das wunderbare Erlebnis bei der Taufe konnten die Jünger von keinem anderen, als von Jesus selbst erfahren. Teilte es Jesus ihnen mit, so konnte es nur zum Zweck seiner Legitimation geschehen. Allein Jesus hat sich nie auf Visionen berufen. Das ist gerade sein grosser Unterschied und sein himmelhoher Vorzug vor Muhammed. Muhammeds ganzes Selbstbewusstsein fällt zusammen, sobald die Wahrheit seiner Visionen in Frage kommt. Bei Jesus kann man Taufgeschichte und Verklärung streichen, und alles bleibt sich gleich. Alle die äusseren Vorgänge, welche bei den alten Propheten zur Vermittlung des Verkehrs mit Gott dienten, kamen bei Jesus in Wegfall. Das ist gerade seine Grösse, dass sein Berufsbewusstsein nicht auf Stimmen und Gesichten steht, die jeder bezweifeln kann, der sie nicht erlebt hat, sondern auf einfachem innerem Zwang. Wie dieser Zwang über ihn kam — ob trotzdem verbunden mit einem visionären Erlebnis — steht uns nicht zu, zu wissen. Hauptsache ist ohnehin nicht, dass Jesus etwas Besonderes mit Gott erlebte, sondern dass ihn dies Erlebnis zu den Menschen getrieben hat. Der Historiker, der sich daran allein hält, wahrt zugleich die Ehrfurcht vor dem Geheimnis.

Klar ist denn aber auch das Inadäquate der Messiasidee für Jesus selbst. Ausser dem einen Gedanken: der Messias ist der abschliessende Gesandte Gottes, war lauter jüdische Beschränktheit mit diesem Titel gegeben. Gottlob ist Jesus etwas anderes und Grösseres gewesen, als jüdischer Messias. In der That zeigt uns sein kurzes Wirken ein fortwährendes Ringen mit

[1] Mc 1 9ff.

dem Inadäquaten, ein Arbeiten am Begriff, das mit der stärksten Umgestaltung seines Inhalts endigte.

Dass Jesus und die Messiasidee innerlich nicht zusammenpassen, zeigt zuerst die Versuchungsgeschichte[1]. Sie bedeutet den Bruch Jesu mit der Phantastik und mit dem politisch Gefährlichen des Messiasgedankens. Der Messias ist ein Wunderwesen, das alles kann; soll Jesus sich darauf verlassen und damit das Volk gewinnen? Der Messias ist ein König dieser Welt, der sein Reich durch Gewalt, List, Betrug, Schlauheit gewinnt, wie die Könige dieser Erde. Soll Jesus mit diesen Mitteln die Weltherrschaft erobern? Nein, ruft er, das sind Satansstimmen, die so an mein Messiasgefühl appellieren; fort damit! Damit hatte er das Gefährlichste am Messiasgedanken schon überwunden und sich in Glauben und Gehorsam unter Gott gestellt.

Aber was nun? Der Messias der Zeloten war abgethan, es blieb der Messias der Rabbinen. Nach korrektem Dogma sollte der Messias irgendwo — vielleicht in der Wüste — verborgen bleiben, bis Gott ihn auf seinen Thron erhöht[2]. Das hiess: Nichts thun und auf das Wunder warten. Jesus aber kehrte aus der Wüste in die Welt zurück, um den Menschen zu helfen und sie vorzubereiten auf die messianische Zeit. Nicht Warten, sondern Wirken und Wohlthun. Diese ganze grosse Heilandsthätigkeit Jesu hat keine Stelle im jüdischen Messiasbild, d. h. mit anderen Worten, das weltgeschichtlich Grosse an Jesus folgt nicht aus seiner Messiasidee, sondern ist freie Zugabe Jesu.

Für die Juden sind Messias und Israel streng zusammengehörende Begriffe. Der Messias ist der Zukunftskönig Israels und nichts als das. Auch Jesus hat sich, diesem Dogma getreu, sein Leben lang beschränkt auf seine Volksgenossen[3]. Aber in schweren bitteren Enttäuschungen muss er lernen, dass Israel als Ganzes unempfänglich ist, dass es die Botschaft nicht annimmt und dem Gericht entgegentaumelt[4]. Gleichzeitig eröffnet sich ihm ein hoffnungsvoller Blick in die Heidenwelt[5]. Und so fasst er sich darein, wenn's Gott so will, der Messias zu sein, den Israel verstösst und den die Heiden annehmen. Dadurch wird das Nationale so gut wie aus dem Messiasbegriff hinausgeworfen. Er wird zum Formbegriff König, dem Inhalt nach zur Paradoxie.

---

[1] Mt 4 3–11. [2] Just. dial. 8 110. [3] (Mt 15 24 10 5 23) Lc 13 16 19 9.
[4] Mt 8 10ff. 11 16f. 12 41f. 43ff. Lc 12 54ff. Mc 13 2. [5] Mc 7 24–30 Mt 8 5–13.

Der Messias ist in der Phantasie der Juden mit lauter himmlischer und irdischer Glorie verknüpft. Davids Ruhmesglanz leuchtet auf ihm. In Jesu Seele zeitigt die bittere Erfahrung an seinem Volk den Gedanken der Notwendigkeit des Leidens, ja des Todes. Von Cäsarea Philippi an tritt er im Jüngerkreis damit hervor und benützt gerade den Anlass, da die Begeisterung der Jünger aufflammt, zur ernsten Belehrung[1]. Für die Juden war der Todesgedanke das „Aergernis", die einfache Negation des Messias; Jes 53 hat kein Jude vor Jesus auf den sterbenden Messias ausgelegt. Indem Jesus sich in die neue Notwendigkeit fügt, vollendet er die Läuterung des von Haus aus keineswegs reinen Begriffs. Die messianische Herrlichkeit wird ihm jetzt ein Ziel, das nicht durch besonderes Glück einem bevorzugten Menschen zufällt, sondern durch unendliche Mühe und Entsagung, ja durch den Tod, in sittlichem Gehorsam errungen werden muss[2].

Dergestalt hat Jesus den einmal — aus innerer Nötigung — angenommenen Messiastitel sein ganzes Leben lang bearbeitet und geläutert. Es hat noch für uns etwas Grossartiges, dieser Entäusserung alles sinnlichen, selbstsüchtigen Gehalts zuzusehen, die zuletzt aus der Herrlichkeitsfigur eine tragische Gestalt werden lässt. Das ist mit einem Wort das Grosse an Jesus: er bringt das Tragische da hinein, wo die anderen in sinnlich frohen Utopien schwelgten.

Aber das Ende dieser Arbeit ist kein Verzicht auf den Messiastitel, sondern das klare Eintreten dafür vor seinem Tod. Das war für Jesus notwendig, da er sonst sich selbst und Gott hätte aufgeben müssen. Er hat seinen Jüngern die Restitutionshoffnung als Vermächtnis hinterlassen, wie es scheint, in Anlehnung an den Danielschen Menschensohn, der mit den Wolken des Himmels herabkommen soll[3]. Mit diesem Glauben an seine baldige Wiederkunft in messianischer Glorie starb Jesus.

Der Wiederkunftsglaube macht den heutigen Denkern die allergrösste Schwierigkeit, der gegenüber selbst das Messiasproblem wenig bedeutet. Einmal ist es Thatsache, dass Jesus sich im Zeitpunkt geirrt hat; er dachte an das Kommen zu seiner Generation, unter der er gewirkt, die ihn verstossen hatte[4]. Wenn

[1] Mc 8 29–33. [2] Mc 10 38. [3] Mc 8 38 13 26 Mt 24 27 37 ff. 10 23.
[4] Mc 9 1 13 30 Mt 10 23.

die Darstellung des Verhörs geschichtlichen Wert hat, so rief Jesus seinen Richtern zu: auf Wiedersehn![1] Dies Wiedersehn traf nicht ein, weder für die Feinde, noch die Freunde. Doch ist nicht das die Schwierigkeit, die uns heute drückt. Es ist uns überhaupt ein phantastischer Gedanke, dass ein gestorbener Mensch auf den Wolken des Himmels wiederkommen soll. Das antike Weltbild und die antike Psychologie haben dies Bild erzeugt, das nur im Zusammenhang mit ihnen Leben gewinnt. Daher dann immer wieder der Zweifel, ob Jesus selbst — nicht am Ende die Jünger — der Urheber dieser phantastischen und irrtümlichen Vorstellung sei.

Allein moderne Reflexionen müssen schweigen, wo die Thatsachen so klar und entschieden reden. So viel auch in den eschatologischen Reden Jesu spätere Zuthat sein mag, der feste Kern in ihnen bleibt gerade der Parusiegedanke. Er hat die ganze Apokalyptik zu sich angezogen, nicht diese ihn. Auf das Wort Menschensohn kommt es nicht an; Paulus hat die Parusieerwartung ohne dies Wort. Sobald man sich zudem in das antike Weltbild und die antike Psychologie, welcher der Gedanke eines homo redivivus geläufig ist, hineinversetzt, fällt der wichtigste Anstoss hin.

Es handelte sich für Jesus um das Recht seiner Sendung. Das Uebermenschliche in ihm hat die Form der Messiasidee angenommen; der Messias ist und bleibt der König im Gottesreich. Auf Grund dieser Voraussetzung erscheint ihm der Tod entweder als Beweis seines Unrechts oder als Durchgang zum höheren Recht, das sich manifestieren muss vor der Welt, die jetzt zu triumphieren wähnt. Indem Jesus die Wiederkunft verkündet, erklärt er, dass Gott zu ihm steht und dass er Recht hat. Genau deshalb haben die alten Christen die Parusie in den Vordergrund gestellt: als Rechtsbeweis. Wenn auch dieser Rechtsbeweis nur Hoffnung, und sogar nicht erfüllte Hoffnung war, so besass er doch Kraft genug, Jesus und seinen Jüngern über das Schwerste hinwegzuhelfen.

Zugleich freilich leuchtet ein, dass hier das Inadäquate der Messiasidee den letzten, den einzigen Sieg über Jesus errungen hat. Die Wiederkunftsverheissung ist der Tribut Jesu an den Glauben seiner Zeit. Hier ragt wirklich die Phantastik des

[1] Mc 14 62.

Spätjudentums, die verzauberte Welt des antiken Volksglaubens in das einfache grosse Berufsbewusstsein Jesu hinein. Jesus und die Messiasidee passten nicht zusammen. Er nahm sie auf, weil er musste, weil sie die Form für das Höchste, Letzte war; er meisselte an ihr, zerschlug sie, goss sie um; aber ein Stück der Täuschung, die sie enthielt, hat sich auf ihn übertragen.

Welches waren die Titel, die Jesus zum Ausdruck seines Selbstbewusstseins gewählt hat? Die Frage gehört an den Schluss, einmal weil der Sinn der Titel immer erst nach dem Selbstbewusstsein, nicht dieses nach den Titeln bemessen werden darf, sodann, weil es hier ganz besonders schwer ist, zu unterscheiden, was auf Jesus selber zurückgeht, was auf die älteste Theologie des Urchristentums. Die Evangelisten schreiben Jesus die Titel Messias, Gottessohn, Menschensohn zu. Den Messiastitel hat er nach ihrer Erzählung selber nicht gebraucht. Sie berichten nur, dass er in seinen Antworten an den Täufer, an Petrus, an den Hohenpriester beim Verhör ihn sich gefallen liess und dadurch bejahte. Zugleich heben sie hervor, dass er die Jünger beschwor, nichts davon zu sagen[1]. Wir werden aus diesem Thatbestand der Ueberlieferung auf eine starke Zurückhaltung Jesu schliessen müssen, die ihren einfachsten Grund darin hat, dass die messianische Herrlichkeit noch aussteht.

Dagegen sind Gottessohn und Menschensohn als Jesu Selbstbezeichnungen überliefert. Das Wort Gottessohn ist später bei den Juden in Misskredit gekommen, weil die Christen diesen Titel bevorzugten. Zur Zeit Jesu muss es aber in Volkskreisen geläufig gewesen sein als messianischer Ausdruck. „Du bist mein Sohn“ redet ja Gott im 2. Psalm den messianischen König an. Immerhin ist es auffallend, wie selten Jesus in den Evangelien das Wort braucht: in Wirklichkeit ein einziges Mal. Es war auf einem der Höhepunkte seines Lebens. Da sprach er davon im Jubelton zu denen, die ihm am nächsten standen. Wie Vater und Sohn sich kennen und vertrauen, so Gott und er[2]. So zum Ausdruck der höchsten Intimität, des unbeschränkten Vertrauens Gott gegenüber eignet er sich den Titel Gottessohn an. Aber der Titel war kein Glück für die zumal auf heidnisches Gebiet sich übersiedelnde Gemeinde. Er hat, da er zu physischen und

[1] Mc 8 30. [2] Lc 10 21 ff. Mt 11 25 ff.

metaphysischen Spekulationen Anlass bot, eine lange Unglücksgeschichte hervorgerufen.

Die häufigste Selbstbezeichnung Jesu in den Evangelien ist das Wort Menschensohn. Wüssten wir nur sicher, ob Jesus selbst es brauchte! Das Wort geht zurück auf die Vision Daniels (c. 7), wo es noch bildlich und ohne messianischen Gehalt gebraucht ist. Es bedeutet ursprünglich nicht mehr und nicht weniger als „Mensch". Wie die gottfeindlichen Weltreiche als Tiere in der Vision auftreten, so erscheint dem Seher das Reich der Heiligen wie ein Mensch. Zur Zeit Jesu ist aber längst durch eine naheliegende Umdeutung die Einzelperson des Messias daraus geworden. Jesus nennt sich Menschensohn, einmal, wenn er, im Blick auf die Danielstelle, sein Kommen vom Himmel zur Aufrichtung des Gottesreichs verheisst[2], sodann, wenn er sein Leiden voraussagt[3], endlich an anderen Stellen verschiedenen Inhalts[4]. Aber hat er sich wirklich selber so genannt? Es ist höchst seltsam, dass er von sich in der dritten Person redet wie von einem anderen und dass er sein „Kommen" verheisst, wie wenn er die Erde schon verlassen hätte. So leicht sich diese Ausdrucksweise im Mund der Jünger nach Jesu Tod begreift, so schwer lässt sich vorstellen, dass Jesus selbst so redete, so lange er in ihrer Mitte weilte. Wenn Jesus überhaupt von sich als „dem Menschen" sprach, so kann er es nur kurz vor seinem Tod und in Erwartung seines Todes gethan haben. Wir müssten dann annehmen, dass damals, als der Todesgedanke sich mit wachsender Sicherheit seiner bemächtigte und er zugleich seine Restitution in Aussicht nahm, die Danielstelle ihm Trost und Zuversicht gab. Sie wurde ihm plötzlich persönlich lebendig; er sah sich selbst als „den Menschen" nach dem Tod zu Gott entrückt und in Glorie vom Himmel wiederkommend. Und nun schuf er die Paradoxie vom Menschensohn, der zuerst leiden muss. Wir können uns wohl denken, dass Jesus so oder ähnlich auf die Selbstbezeichnung „Mensch" gekommen ist — möglich bleibt es doch immer, dass erst die Jünger diese Umdeutung der Danielstelle schufen. Der Ausdruck, der jüdischen Apokalyptik entnommen, war aber den Griechen rein unverständlich, weshalb schon Paulus ihn vermied. Erst viel später, als die Evangelien

---

[1] Mc 13 26 14 62 8 38 Mt 10 23 24 27 37 ff. 25 31. [2] Mc 8 31 9 31 10 33 45 14 21 41. [3] Mc 2 10 28 Mt 8 20 12 32.

heilige Bücher waren, versuchten sie von sich aus, ihm einen Sinn abzugewinnen.

So sind von Anfang an die Titel das Missgeschick der neuen Religion. An den Titeln schleicht sich entweder das Alte, oder das verkehrte Neue ein. Messias, Sohn Gottes, Menschensohn, wie schlecht passt das im Grund alles für Jesus! Was er war unter den Menschen, welches sein Beruf war von Gott für alle Zeit, das drückt keines dieser Worte auch nur von ferne aus. Daher gehört es zur wahren Ehrfurcht vor Jesus, nicht vor den Titeln, sondern vor ihm selbst stille zu stehen.

Etwas durchaus Neues, Grosses war in ihm vorhanden, ein übermenschliches Selbstbewusstsein, das sich über alle Autoritäten hinwegsetzt, Gottes Willen und Verheissung ausspricht, Trost, Mut, Gericht mit göttlicher Vollmacht verteilt, eine neue, alles Frühere hinter sich lassende Vermittlung zwischen Gott und den Menschen. Aber dies Neue trat auf in zeitgeschichtlicher, im letzten Grund unpassender Form als Messiasbewusstsein, und alle Arbeit Jesu am Alten, Kleinen, Vergänglichen hat es doch nicht einfach zerstört. Daher macht sich sofort nach Jesu Tod in der Gemeinde eine doppelte Bewegung geltend. Jüdische Patrioten unter den Jüngern hängen an das eine Wort Messias alle Phantastik und alle politischen Utopien des Judentums an. Die ihn aber verstehen, setzen seine Arbeit fort und reissen ihn ganz heraus aus der messianischen Umkleidung. Der eine Weg geht zum Messias der Apokalypse, der andere zum zweiten Menschen des Paulus und zum Logos des 4. Evangeliums. Ihm allein gehört die Zukunft.

2. Die Verheissung.

Mit einer klaren einfachen Verheissung ist Jesus aufgetreten: das Reich Gottes hat sich genaht[1]. Er bekennt sich damit zur jüdischen Eschatologie in ihrer einfachsten Form. Die Juden erwarteten das Gottesreich als den Zustand, da Israel befreit und zu glänzender Machtstellung erhoben ist, da die Heiden zu seinen Füssen liegen, da die Patriarchen und Frommen der alten Zeit auferstanden sind und Gott sichtbar thront unter seinem Volk.

Nicht genau dasselbe, aber doch etwas Aehnliches muss auch Jesu ursprüngliche Hoffnung gewesen sein. Es ergiebt sich das zwingend aus folgenden Erwägungen: Jesus hat nie den Be-

[1] Mc 1 15 Mt 10 7.

griff Gottesreich expliziert, da er ihn als völlig bekannt voraussetzt; er polemisiert auch nie gegen eine falsche Vorstellung vom Reich Gottes, er legt bloss allen Nachdruck auf dessen Nähe und die Bedingungen für die Menschen. Ferner tritt er mit seiner Verheissung ausschliesslich an die Juden, sein Volk, nicht an die Heiden heran. Endlich redet er vom Zusammensein mit den Patriarchen und offenbart damit die jüdische Grundlage seiner Verkündigung[1].

Dies eine, der jüdische Ausgangspunkt der Verheissung Jesu, ist daher auch für die Untersuchung das Erste. Aber das Grosse an Jesus fängt überall da an, wo er sich von den jüdischen Voraussetzungen entfernt. Auf drei Fragen: Ort und Art, Zeit, Empfänger ist dabei zu achten.

1. Die jüdische Reichsgotteshoffnung erhält ihre Ausschmükkung im einzelnen durch den Nationalstolz der Juden und orientalische Phantastik und Sinnlichkeit. Das lässt sich von den jüdischen und christlichen Apokalypsen bis zum Koran hinab verfolgen. Man lese in der Johannesapokalypse das schadenfrohe Triumphlied über den Fall Babylons, die grausame Ausmalung des Entscheidungskampfs und die phantastisch-sinnliche Schilderung des keineswegs himmlischen Jerusalems mit dem hochmütigen Herabsehen auf die Heiden[2]. Zu schweigen von den widrig sinnlichen Paradiesschilderungen Muhammeds. Selbst eine so harmlose Zukunftsschilderung, wie die der Lucaspsalmen, der Lieder der Maria und des Zacharias, begnügt sich mit der politischen Befreiung[3]. Wenn nun in den Aussprüchen Jesu sowohl das Politische, als die sinnliche Phantastik fast ganz zurücktritt, so folgt freilich daraus noch nicht, dass er nie an diese Dinge gedacht oder davon geredet hat. Ein Gottesreich, zusammen bestehend mit der Römerherrschaft, hat Jesus nicht erwartet; diese muss fallen, wenn jenes beginnt. Auch seine übrigen Vorstellungen werden für unser Gefühl immer noch phantastisch genug gewesen sein. Allein die Evangelisten standen unter dem Eindruck, dass alle diese Züge, das Politische, wie die sinnliche Ausmalung, für Jesus bedeutungslos waren, nicht zur Hauptsache gehörten, die er einzig betonte. Jesus muss es verstanden haben, die Hoffnung seiner Jünger zu reinigen, zu vereinfachen, auf das Religiöse zu konzentrieren. Es blieb jüdische Hoffnung,

[1] Mt 8 11. [2] Apk 18 19 19–21 21. [3] Lc 1 46–55 68–79.

aber eine solche, die durch Jesu Seele hindurchgegangen war. Ein religiöser Genius, wie Jesus, hofft, ohne zu seiner Umgebung in Gegensatz zu treten, von vornherein anders als sie. Alle Züge von Rachsucht, Ehrgeiz, Grausamkeit, Sinnlichkeit, der künstliche Aufwand phantastischer Gelehrsamkeit, das Berechnen und Ausklügeln vertragen sich nicht mit der Einfalt seiner Seele. Die Uebernahme der jüdischen Eschatologie durch Jesus bedeutet ganz von selbst ihre Reinigung.

Es kommt daher gar nicht so sehr auf den Ort und die äusseren Verhältnisse des Gottesreichs an. Klar ist, dass Jesus nicht an den Himmel oder das Jenseits gedacht hat. Die Erde, genauer das Land Palästina, ist der Schauplatz des Gottesreichs[1]. Hier werden die Menschen ein Dasein führen, das die Kontinuität mit dem jetzigen Leben festhält. Man isst und trinkt und freut sich; man lebt als Mensch, nicht als Geist[2]. Man verdirbt sich schon die Naivetät Jesu, wenn man hier von Bildersprache redet. Die völlige Harmlosigkeit und Unschuld Jesu spiegelt sich in der Schlichtheit seiner Erwartung, für die eben das Irdische und einfach Menschliche nicht entfernt das Sündige ist. Warum sollte der Gott, den wir hier um das Brot bitten, uns im Gottesreich weniger Speise und Trank bescheren? Es ist etwas Ländliches in den Zukunftssprüchen Jesu; schon ein Bewohner Jerusalems hätte sich's reicher ausgemalt. Dafür erfahren wir nichts von der kubusförmigen Stadt und ihren goldenen Gassen!

Aber wie gänzlich missversteht man Jesus, wenn heute auf das Irdische seiner Hoffnung Gewicht gelegt wird. Was er sich als Jude seiner Zeit irdisch ausmalte, hätte er sich in späteren Jahrhunderten genau so leicht jenseitig, himmlisch gedacht. Aller Nachdruck ruht nicht auf der Gegend, sondern auf dem schlichten Glück und der Gemeinschaft Gottes. Das Gottesreich bringt die Umkehr alles Leids, aller Trauer und Klage, aller Gottverlassenheit in Freude, Jubel, Seligkeit in der Nähe Gottes. Gottschauen, Gottes Kinder heissen, Gottes Trost und Barmherzigkeit erfahren ist der Mittelpunkt der Verheissung[3]. Darum ist auch das Gottesreich bereichert durch eine Menge Züge, die den irdischen Rahmen sprengen: Die Auferstehung der Toten, der engelgleiche Leib, das ewige Leben[4]. Ist auch nie der irdische

[1] Mt 5 5. [2] Mt 8 11 Lc 14 15 Mc 14 25. [3] Mt 5 4 6 8 9 10.
[4] Mc 12 25.

Boden verlassen, so fällt doch die Schranke zwischen Diesseits und Jenseits, und die sichtbare Gemeinschaft mit Gott und allen Seligen zaubert eine neue Welt hervor. Aber deutlicher als alles zeigt eine Thatsache, wie wertlos die Erde schliesslich für Jesu Verheissung ist: Im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus folgen Seligkeit und Qual sofort auf den Tod, aber nicht auf der Erde[1]. Das ist für Jesus kein Widerspruch mit der Gottesreichshoffnung, weil ihm alles nicht am Ort, sondern am Zustand der Menschen liegt.

Einfach ausgedrückt, verheisst Jesus mit dem Reich Gottes die Ewigkeit, den Eintritt des Menschen in die ungetrennte Gemeinschaft Gottes. Mit seinen jüdischen Zeitgenossen denkt er sich das ewige Leben auf irdischem Schauplatz und mit irdischen Zügen, aber das Ewige, die Gottesnähe, wie sie dieser Erde fehlt, setzt er in die Mitte des Bildes hinein. Und die Thür zur Ewigkeit ist das Gericht Gottes, das jedem Einzelnen ewige Freude oder ewige Qual bestimmt. Die spätere Theologie, welche die Seligkeit ins Jenseits, den Himmel, versetzte, hat Jesus doch besser verstanden als die modernen Archäologen, welche über der Erde die Ewigkeit vergessen. Wenn er sagte: Das Reich Gottes hat sich genaht, wollte er alle seine Hörer vor Gott und die Ewigkeit stellen, der gegenüber Erde und Welt gleichgültige Dinge sind.

2. Für die Juden zur Zeit Jesu ist das Gottesreich ausschliesslich eine Grösse der Zukunft. So lang die Römer im Lande herrschen, ist vom Gottesreich keine Spur zu sehen. Es war freilich nicht zu allen Zeiten so gewesen. Als die hasmonäischen Hohenpriester und Könige die Reichsherrschaft aufrichteten und manche Nachbarstämme demütigten, da schien ihnen und manchen ihrer Verehrer die messianische Zeit schon angebrochen. Der König und Sohn Gottes war schon da, die Verheissungen, die Jahwe dem Volk gegeben, schienen schon angebrochen. In den messianischen Psalmen 2 und 110 wird der Anbruch des Gottesreichs und seines Königs schon gefeiert. Aber es waren schöne Täuschungen. Man thut gut, sich daran zu erinnern, wenn man an die Frage herantritt: ist das Gottesreich für Jesus eine gegenwärtige oder eine zukünftige Grösse? Verheisst er es oder bringt er es?

[1] Lc 16 22f.

Die Evangelien selbst, darauf befragt, scheinen zwiespältig. Aussagen, dass das Gottesreich noch bevorstehe, stehen solchen gegenüber, dass es eben Platz greife auf der Erde.

Die Zukunftssprüche sind die vorherrschenden, sie durchziehen die Wirksamkeit Jesu von Anfang bis zu Ende. Dieselbe Botschaft: Das Reich Gottes hat sich genaht, mit der Jesus auftrat, sollen seine Jünger weitertragen; sie sollen sie nicht dahin umgestalten, dass es jetzt — mit Jesus — schon gekommen sei[1]. Im Unser Vater betet der Jünger: Dein Reich komme, nicht: es vollende sich, denn es ist noch gar nicht da[2]. Vom Eingehen ins Gottesreich redet Jesus immer als von einem bevorstehenden Ereignis[3]. Die Seligpreisungen sind lauter Verheissungen, eine wie die andere, sowohl das „Denn ihrer ist das Gottesreich", wie das „Denn sie werden Gott schauen"[4]. Auf dem Weg nach Jerusalem erbitten sich die Zebedaiden die Ehrenplätze im künftigen Reich, und Jesus geht ein auf die Form ihrer Bitte[5]. Und selbst beim letzten Mahl schaut Jesus in die Zukunft, wann er im Gottesreich den Wein mit den Jüngern trinken werde[6].

Auch die scheinbare Hauptstelle für die Gegenwart des Gottesreichs bezieht sich, recht verstanden, auf seine Zukunft: Lc 17 21 das Reich Gottes ist mitten unter euch. Zunächst steht fest, dass „unter euch" und nicht „in euch" übersetzt werden muss, weil Jesus, wie der Evangelist ausdrücklich betont, zu den Pharisäern redet. Sodann darf der Zusammenhang des Worts nach vorwärts und rückwärts nicht ignoriert werden. Es folgt ihm die grosse eschatologische Rede vom plötzlichen Kommen des Menschensohnes, der auf einmal da sein wird wie ein Blitz. Ihm sollen Tage der Drangsal und vergeblichen Sehnsucht vorangehen[7]. Die ganze Rede setzt also voraus, dass das Gottesreich noch aussteht. Voran gehen jenem Spruch die Worte: „Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man es beobachten kann, noch wird man sagen: sieh hier! sieh dort! sondern . . ."[8] Die einzige Antithese zu diesen Futura kann heissen: es ist so plötzlich unter euch, dass ihr für apokalyptische Berechnung und Disput gar nicht Zeit haben werdet. Es ist eben mit dem Gottesreich wie mit dem Aufleuchten des Blitzes. Also ergiebt die berühmte Stelle nur, dass Jesus im Gegensatz zur apokalyp-

[1] Mt 10 7 Lc 10 9 11. [2] Lc 11 2. [3] Mc 9 47 10 15 23 ff. Mt 5 20 7 21.
[4] Mt 5 3—12. [5] Mc 10 35 ff. [6] Mc 14 25. [7] Lc 17 22—37. [8] Lc 17 20.

tischen Berechnung das Kommen des Gottesreichs als eine plötzliche Ueberraschung verheisst.

Verstärkt wird endlich das Gewicht all dieser Stellen durch indirekte Schlüsse. Ins Reich Gottes eingehen und das ewige Leben ererben ist für Jesus so völlig dasselbe, dass beide Ausdrücke sich ablösen ohne Unterschied[1]. Der Gegensatz zum Gottesreich ist die Hölle mit ihrem ewigen Feuer[2]. Im Reich Gottes vereinigen sich die Patriarchen mit den Geretteten; es kommt also die Totenauferstehung zugleich mit seinem Anbruch[3]. Das Schauen Gottes ist ein zukünftiger Lohn[4]. Das Weltgericht kommt zugleich mit dem Reich Gottes; dieses kann gar nicht da sein, so lang die Scheidung der Menschen noch bevorsteht[5]. Endlich bringt die Wiederkunft des Messias zugleich das Gottesreich[6].

Wenn nun noch dazu kommt, dass die ältesten Christen alle das zukünftige Gottesreich erwarten, so darf es die sicherste Erkenntnis genannt werden, das das Gottesreich in der Verkündigung Jesu eine eschatologische Grösse ist, dass es die kommende neue Welt bedeutet.

Aber nun kommen allerdings die Gegenstellen und verlangen Gehör. Lassen sie sich von den eschatologischen Prämissen aus verstehen?

Jesus hat in seinen Dämonenaustreibungen den Anbruch des Gottesreichs erblickt. „Wenn ich mit dem Geist Gottes die Dämonen vertreibe, dann ist das Reich Gottes zu Euch gekommen[7].“ Ihm erscheinen seine Siege über die Dämonen als lauter Schläge gegen das Satansreich, die dessen Zusammenbruch herbeiführen. Durch Jesus wirkt Gottes Geist und legt den Grund zur Weltumwälzung. Als ihn der Täufer fragen lässt: bist du der kommende Mann? hört er zur Antwort: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf[8]. Wieder sind es die Wunder, an denen man das Morgenrot der neuen Zeit erkennt. Steht auch manches noch aus — daher die Warnung: selig, wer sich nicht an mir ärgert! —, für den Gläubigen ist doch ein sichtbares Unterpfand der Vollendung da.

Das ist ein fester Punkt. Jesus hat einmal seine augenblicklichen Wunder als Erstlingszeichen des anbrechenden Gottes-

---

[1] Mc 9 43 45 47 10 17 23 Mt 7 14 21. [2] Mc 9 47. [3] Mt 8 11. [4] Mt 5 8. [5] Mt 7 13 25 31—46. [6] Lc 21 27 31. [7] Mt 12 28. [8] Mt 11 4—6.

reichs geschätzt. Wir dürfen das den Enthusiasmus Jesu nennen.

In dieselbe Richtung deutet ein Wort, dessen Form wir aus Matthäus und Lucas zusammensetzen müssen, und dessen Sinn etwas Rätselhaftes hat:

Gesetz und Propheten bis auf Johannes.
Von da an erleidet das Gottesreich Gewalt,
Und Gewaltthätige reissen es an sich[1].

Das Wort gewinnt erst Leben, wenn wir es als im Jubel von Christus gesprochen denken. Das Gottesreich keine ferne Grösse der Zukunft mehr, wie zur Zeit, da Gesetz und Propheten es vorbereiteten. Es nimmt jetzt auf der Erde Gestalt an, stürmisch, indem die Menschen sich seiner bemächtigen. So redet einer, der mit Freuden sieht, wie die Verheissung durch die Erfüllung abgelöst wird. Daher kann Jesus auch sagen, dass seine Jünger schon mitten im Gottesreich stehen und deshalb grösser sind als selbst Johannes[2].

Ein gewaltiger Enthusiasmus redet aus diesen Worten.

Viel ruhiger, aber ebenso gewiss und freudig preist Jesus den gegenwärtigen Anbruch des Gottesreichs in einigen Gleichnissen.

Im Doppelgleichnis vom Senfkorn und Sauerteig setzt Jesus die Kleinheit des Anfangs in Kontrast zur Grösse des Endes[3]. So geht es mit dem Gottesreich. Es fängt klein und unscheinbar an, so klein, dass die Grossen und die Weisen der Erde es gar nicht merken. Aber sein Ende bringt die Welterneuerung. Dabei ist in dem kleinen Anfang schon die ganze grosse Zukunft enthalten. Man stelle sich dabei vor, wie Jesus in dem kleinen galiläischen Winkel umherzieht, lehrt und hilft, und wie diese unscheinbare Thätigkeit die Weltkatastrophe einleiten soll. Im Gleichnis von der von selbst wachsenden Saat streiten sich jetzt zwei Gedanken um die Herrschaft[4]. Einerseits das: „von selbst", die getroste Ergebung in den notwendigen Fortgang der Sache Gottes, die nicht von Menschen abhängt, anderseits der Stufengang der Entwicklung, der sichere Blick in den allmählich gesetzmässig sich auswirkenden Fortgang. Der erste Gedanke ist mit grösserer Wahrscheinlichkeit für Jesus zu beanspruchen. Auf die Wunder ist hier kein Hauptgewicht gelegt.

[1] Lc 16 16 Mt 11 12f. [2] Mt 11 11. [3] Mt 11 31ff. [4] Mc 4 26–29.

Die Stimmung der Gleichnisse atmet Freude, Mut, getroste Ergebung.

Uns Modernen klingen hier so leicht unsere eigenen Gedanken von Entwicklung, Immanenz, Weltcharakter des Göttlichen und Guten entgegen. Abgelehnt scheint von Jesus jeder Supranaturalismus. Das ist aber eben Schein. Das Reich Gottes ist von Jesus unter allen Umständen supranatural gedacht worden. Immer bringt es die Wunderwelt, zu der Weltgericht und Weltverwandlung, Totenauferstehung, Schauen Gottes gehören. Darin bleibt sich Jesus sein Leben lang treu; auch in den Gegenwartsaussagen ist das Gottesreich die eschatologische Grösse. Das Neue ist nur, dass Jesus dabei sein eigenes Wirken nicht als Vorbereitung, sondern als Anfang — wie nahe stehen freilich die beiden Gesichtspunkte — wertet, dass er in seinen Thaten den Anbruch der neuen Welt erblickt. Und hier stehen wir wieder vor dem Enthusiasmus.

Es gab eine Zeit in Jesu Leben, wo eine ganz aussergewöhnliche Hoffnung seine Seele schwellte, da das Volk ihm zuzufallen schien, da alle Dämonen vor seinen Wunderkräften wichen, da der Himmel sich auf der Erde niederliess. „Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz“ [1], rief Jesus damals aus. „Die Ernte ist gross, nur der Arbeiter sind wenige [2].“ „Selig sind eure Augen, zu sehen, was ihr seht, was Propheten und Könige vergebens zu sehen wünschten [3].“ Damals wusste sich Jesus noch in Einklang mit allen guten Kräften seines Volks, Patriotismus und Religion, Schauen und Hoffen gingen zusammen. Das war die glücklichste Periode seines Lebens. Damals sprach er vom Anbruch des Gottesreichs in der Gegenwart.

Es fragt sich nur, ob Jesus diesen enthusiastischen Glauben bis an sein Ende festhielt. Auf jene Periode jubelnder Hoffnung folgte eine tiefe Ernüchterung, herbeigeführt durch die Erkenntnis, dass er und das Volk auf die Dauer nicht zusammengehen. Wenn ein Dämon mit sieben Genossen zurückkehren kann in die Behausung, aus der man ihn vertrieb, so ist das Letzte schlimmer geworden als das Erste [4]. Die grossen Wunder Jesu dienen den Städten, wo sie geschehen, schliesslich nur zum härteren Gericht [5]. Das klingt doch wesentlich bitterer als die Antwort an den Täufer. Zuletzt sah Jesus für sein Volk den

[1] Lc 10 18. [2] Mt 9 37. [3] Lc 10 24. [4] Mt 12 43 ff. [5] Mt 11 20—24.

Untergang[1], für sich selbst Leiden und Tod voraus. Aber selbst unter diesen schmerzlichen Erfahrungen gab er die Gewissheit seiner Hoffnung nicht auf. Noch bei der letzten Mahlzeit vor seinem Tod schaute er vorwärts auf das Wiedersehen im Gottesreich, wenn er aufs neue die Frucht des Weinstocks mit seinen Jüngern trinken werde[2]. Er vermachte seinen Jüngern die tägliche und stündliche Erwartung des Gottesreichs; jeden Augenblick sollten sie bereit sein[3]. Das gegenwärtige Geschlecht soll nicht vergehen, bis alles erfüllt ist[4], eben die Zeugen seiner Aussaat sollen die Zeugen der Ernte werden. Der und jener einzelne Jünger — die spätere Tradition setzte das unbestimmte „einige" dafür — soll den Tod nicht schmecken, bis er das Gottesreich kommen sieht[5]. Wenn in diesen Aussagen über der Betonung des Kommenden der Gedanke des gegenwärtigen Anbruchs des Gottesreichs für Jesus zurückzutreten scheint, so hat er ihn doch nie ausdrücklich aufgegeben und so hielt auch die älteste Kirche trotz des Meisters Tod daran fest; sie hätte uns sonst die Gegenwartsaussagen nicht überliefert. Aber der Ton liegt auf der Zukunft. Gerade wie in jenen Gleichnissen wird unser Blick mit Gewalt vom dürftigen Anfang zum grossen Ende hingerissen.

Das Christentum ist dadurch von Jesus selber zur Religion der Hoffnung gemacht worden. Jesu ganzes Wirken atmet Zukunftsstimmung, Sehnsucht nach dem grossen Unsichtbaren und Vollkommenen. Der Schwerpunkt der Religion liegt in der Zukunft, nicht in der Gegenwart. Das Vollkommene steht immer aus, es kann und darf nicht in unserem Besitz sein. Während seiner ganzen Wirksamkeit ist er nie müde geworden, den Blick seiner Volksgenossen vorwärts und aufwärts zu richten, die Seligkeit der Zukunft gegen alles Leid der Gegenwart in die Wagschale zu werfen. Er thut das in den Seligpreisungen nicht weniger als im Gleichnis vom armen Lazarus. Einzig den Satten und Zufriedenen, den Weltmenschen hatte er nichts zu bieten. Man muss ihn sich vorstellen, wie er in Haus und Hütte einzog mit dem Friedensgruss und dann in den einfachsten kindlichsten Melodien zu den Freuden des ewigen Lebens einlud. Wenn Paulus nachher in hinreissenden Worten die Religion der Sehn-

[1] Mc 13 2. [2] Mc 14 25. [3] Mc 13 33—37 Mt 24 43. [4] Mc 13 30.
[5] Mc 9 1 Joh 21 22f.

sucht verkündet, so setzt er nur in seiner Sprache die Seligpreisungen Jesu fort. Diese Sehnsucht war schon das Beste in der jüdischen Religion, aber hier war ihr der jüdische Volksgedanke, die Kirche hinderlich. Diesen galt es für Jesus zu zerschlagen.

3. Das Gottesreich für Israel, Israel das herrschende Volk im Gottesreich, war jüdischer Glaube. Diesen Glauben hat Jesus zunächst geteilt; das geht aus einzelnen seiner Sprüche hervor[1], wie vor allem aus der bewussten Beschränkung seiner Predigt auf die Volksgenossen. Den Zöllnern und Sündern geht Jesus gerade deshalb nach, weil auch sie Abrahamskinder sind[2]. Und darum ist seine Predigt Frohbotschaft, weil sie dem Volk zunächst Glück und Freude verheisst. Aber mit der Zeit tritt die Gerichtspredigt stärker als die Frohbotschaft hervor und der ganze nationale Inhalt wird aus dem „Gottesreich" hinausgeworfen.

Von Anfang an waren Gottesreich und Gericht für Jesus ungetrennte Dinge. Neben dem Gottesreich die Hölle, neben der Einladung die Drohung, so schildert es die Bergpredigt mit Recht[3]. Der Gedanke, dass jeder Jude als solcher ein Anrecht aufs Gottesreich habe, hat gar nie in Jesus gelebt. Aber doch war zu Anfang der Ton der Verheissung durchweg fröhlich und begeistert. Aber nach gar nicht langer Zeit kommen die Enttäuschungen, die den Abbruch der galiläischen Wirksamkeit nach sich ziehen. Gegen begeisterte, aber nicht gebesserte Jünger ertönt das Wort von den Herr-Herr-Sagern[4]; auf sie beziehen sich auch die Gleichnisse vom Unkraut im Acker und vom Fischnetz in ihrer ursprünglichen Form[5]. Die Städte Bethsaida, Chorazin und Kapernaum treffen die Wehrufe, weil alle Wunder nichts geholfen haben[6]. Das ganze Volk erscheint Jesus bald wie die spielenden Kinder, denen es niemand recht machen kann, nicht Johannes, nicht Jesus[7], bald aber auch wie der rückfällige Besessene; es wird nachher schlimmer als vorher mit ihm[8]. Die Juden können und wollen die Zeichen der Zeit nicht verstehen[9]; sie leben in den Tag hinein: essen und trinken, freien und sich freien lassen, kaufen und verkaufen ist ihr ganzer Lebensinhalt[10]. Umsonst sind schreckliche Warnungen, die Gott ihnen sendet:

---

[1] Mt 19 28. [2] Lc 19 9. [3] Mt 7 13–27. [4] Mt 7 21 Lc 13 26f.
[5] Mt 13 24–30 47–50. [6] Mt 11 20–24. [7] Mt 11 16–19. [8] Mt 12 43–45.
[9] Lc 12 54ff. [10] Mt 24 37ff. Lc 17 28.

die Niedermetzelung der Galiläer in Jerusalem, der Fall des Turms in Siloah[1]. Umsonst ist das grosse Zeichen, das Jesus ihnen durch seine Busspredigt giebt; wie viel besseren Erfolg hatte Jonas bei den Niniviten![2] Umsonst ist auch die Frist, die Gott ihnen noch giebt, damit sie Busse thun vor dem Ende[3]. Unaufhaltsam taumelt das ganze Volk seinem Verderben zu.

So schlägt die frohe Reichsgottespredigt zuletzt um in die Botschaft vom Gericht über Israel. Jesus tritt auf die Seite des Johannes. In den letzten Tagen vor seinem Ende hat Jesus klar und bestimmt den Untergang der jüdischen Kirche und selbst des Heiligtums ausgesprochen: kein Stein soll auf dem anderen bleiben[4]. Gleichzeitig eröffnet sich ihm der Blick auf die Heidenwelt und zwar an Israels Stelle. Im Gleichnis heisst es: Wie statt der Geladenen, welche die Einladung nicht annehmen, andere zur besetzten Tafel gerufen werden[5]...; wie statt der Weingärtner, die den Zins verweigern, andere zu Pächtern eingesetzt werden[6]... Ohne Gleichnis: Statt der Kinder des Reichs kommen viele herbei von Ost und West und setzen sich mit den Patriarchen im Gottesreich zu Tische[7]. Wie dieser Herzutritt der Heiden erfolgen soll, überlässt Jesus seinem Gott; er spricht nur die Verheissung aus, ohne einen Missionsbefehl zu geben. Die Geschichte des apostolischen Zeitalters ist genug Beweis dafür.

Aber war die Verwerfung Israels in Jesu Mund eine definitive? Nicht nur Paulus hat an Israels schliessliche Rettung geglaubt, auch die Urapostel haben aus diesem Glauben heraus die Bekehrung der Volksgenossen unermüdlich versucht. Doch ist hier der Ueberlieferung gegenüber besondere Vorsicht nötig. Es kann sein, dass schon die Vaterlandsliebe der Jünger sich nicht mehr in das Entsetzliche zu finden vermochte. Man erzählte in der Urgemeinde nur das Gleichnis vom Feigenbaum, dem noch eine Frist gegönnt wird[8], während man das Gleichnis vom verfluchten Feigenbaum zum Schauwunder machte und ihm so den ernsten Sinn nahm[9]. Alles deutet darauf hin, dass Jesus schroffer, entschiedener mit der nationalen Hoffnung brach, als seine Jünger. Für einzelne, ja für viele hat er über seinen Tod hinaus gehofft; sollte doch sein Tod selbst ein Mittel zur Errettung vieler

[1] Lc 13 1–5. [2] Lc 11 29–32. [3] Lc 13 6–9 Mc 11 12 ff. [4] Mc 13 2.
[5] Lc 14 15–24. [6] Mc 12 1–5 9. [7] Mt 8 11 f. [8] Lc 13 6–9.
[9] Mc 11 12 ff.

werden[1]. Das Volk als ganzes gab er, hierin den Thatsachen besser gehorchend als sein grosser Apostel, verloren.

So behält die Predigt Jesu von Anfang bis zu Ende ihren eschatologischen Charakter. Es ist und bleibt die Botschaft vom Ende, vom nahen Weltgericht und Gottesreich. Nur das Nationale wird entfernt, Ewigkeitsernst und Ewigkeitsfreude bleiben. Dadurch hat Jesus die jüdische Eschatologie so geläutert und vertieft, dass sie sich die Welt erobern konnte, und dass die spätere Verwandlung der irdischen Erwartung in die himmlische gar nichts für sie bedeutet hat. Das Grosse und Neue bei Jesus liegt nicht in den Gedanken einer Gegenwart und Immanenz des Gottesreichs, sondern in der Entnationalisierung der jüdischen Hoffnung.

Sofort hängen sich in der Gemeinde Jesu wieder zwei Richtungen an seine Eschatologie, eine national-jüdische, deren Trümmer sich in die Apokalypse verirrt haben, der sich aber selbst ein Paulus nicht entzog: Israel soll um jeden Preis gerettet werden — und eine freiere, welche die Brücke zum Griechentum hinüberschlägt und schliesslich die ganze jüdische Eschatologie in religiöse Jenseitshoffnung umsetzt. Diese allein hat den Sinn der Lebensarbeit Jesu verstanden.

3. Die Forderung.

Das Reich Gottes ist nach der Anschauung Jesu und der Juden ein Geschenk Gottes, das ohne Zuthun der Menschen auf übernatürliche Weise durch lauter Wunder und Katastrophen auf der Erde Platz ergreift. Selbst in der Zeit seiner grössten Hoffnungsfreudigkeit hat Jesus es nicht durch seine und seiner Jünger Arbeit erwartet, sondern von selbst erhebt es sich[2]. Der Gedanke der Arbeit für das Reich Gottes ist von Haus aus weder christlich noch jüdisch. Er ist uns erst gekommen nach dem Zusammensturz des supranaturalen Denkens und nach einer völligen Umbildung des Reich-Gottesbegriffs. Wie sollten auch Jesus und seine Jünger das Weltgericht, die Auferstehung, die Aufhebung des Todes, das Schauen Gottes herbeiführen können! Solche phantastische Gedanken liegen Jesus völlig fern. Sache der Menschen ist nicht, das Reich Gottes herbeizuführen, sondern sich vorzubereiten für seinen würdigen Empfang.

[1] Mc 10 45. [2] Mc 4 28.

Diese Vorbereitung hat Jesus mit dem Ruf zur Busse antreiben wollen[1]. Die jüdische Kirche kennt wie die spätere christliche ein Institut der Busse, die teschuba. Wenn jemand gesündigt hatte, so konnte er durch ein Sündenbekenntnis, begleitet von Trauer, Fasten und Selbstkasteiung, sich Gottes Gnade wieder erwerben. Es scheint, dass besonders der Wiedereintritt in die kultische Gemeinschaft von solchen Leistungen abhing. Daran knüpft Jesus an, aber er macht sofort die Wendung, die nachher Luther an der Spitze seiner Thesen erneuert hat. Er will, dass das ganze Leben angesichts des nahen Gottesreichs eine solche Busse sei, keine äussere Kirchenbusse, sondern ein Bruch mit dem früheren leichtsinnigen Leben und eine Zukehr zu Gott. Denn der Inhalt dieser Busse ist nichts Negatives, Asketisches, wie beim jüdischen Bussinstitut, sondern einfach das Thun des Willens Gottes[2]. Wer Busse thut, d. h. wer Gottes Willen thut, darf hoffen, ins Gottesreich einzugehen. Welches ist der Inhalt dieses Willens Gottes im Sinne Jesu?

Zwei Vorbemerkungen sind hier nötig zur Abwehr von Missverständnissen.

Es besteht für Jesus eine klare Scheidung zwischen den Aposteln und den Jüngern im weiteren Sinn. Eine kleine Schar von Männern reisst Jesus heraus aus dem Leben in der Welt, aus Beruf, Familie, Besitz, Heimat und zieht sie in sein Wanderleben zu seiner Nachfolge hinein[3]. Aber das sind die künftigen Missionare, die Berufsgenossen Jesu. Sie werden uns später begegnen als die Führer der Gemeinde. Von allen anderen Jüngern, den Brüdern und Schwestern, die Gottes Willen thun[4], fordert Jesus nicht diese Nachfolge, sondern setzt gerade voraus, dass sie in der Welt, in den gewohnten Verhältnissen leben. Während die sog. Aussendungsrede die Pflichten der Missionare zusammenstellt[5], beschreibt die Bergpredigt den Willen Gottes für die Jünger in der Welt[6]. Wenn daher vielfach Grundsätze der bürgerlichen Ethik, der Arbeit, des Erwerbslebens bei Jesus vermisst werden, so ist der Grund ihres Fehlens, dass sie für Jesus selbstverständlich sind. Da er nicht zu Müssiggängern redet, braucht er seinen Zuhörern so wenig zu sagen, wie sie ihr Brot verdienen müssen, als ein heutiger Prediger. Er giebt ihnen reli-

[1] Mc 1 15. [2] Mt 7 21 Mc 3 35. [3] Mc 3 14 1 17 2 14 6 8–11.
[4] Mc 3 34f. [5] Mt 10 Lc 10. [6] Mt 5–7.

giöse Grundsätze, Ewigkeitsworte, welche das gewöhnliche Leben in der Welt formen sollen, aus welchen allein aber — ohne die Anwendung auf das Leben in der Welt — sich gar nicht leben lässt.

In den Evangelien sind die wichtigsten Sprüche Jesu unter einigen grösseren Gesichtspunkten sehr äusserlich als ein Vielerlei nebeneinandergestellt. Vor allem in der Bergpredigt ist Jesus der neue Gesetzgeber, der eine grosse Fülle hoher Vorschriften ohne innere Verbindung proklamiert hat. Es ist aber nur billig, anzunehmen, dass Jesus ein bestimmtes Lebensideal besass, dass von ihm aus alle einzelnen Aeusserungen verstanden werden müssen. Er hatte den Menschen vor sich, wie er angesichts der Ewigkeit — des Gottesreichs und Weltgerichts — zu den drei grossen Wirklichkeiten, zu sich selbst, zum Bruder, zu Gott, eine bestimmte Stellung einnimmt. Was sich mit diesen drei Wirklichkeiten nicht oder nur von ferne berührt, kümmert ihn nicht; er hat darüber nichts zu sagen. Was sie dagegen fördernd oder hemmend angeht, wird von ihm aufgegriffen und nach dem Ideal bestimmt.

Für sich selbst hat der Einzelne das Ziel, zur Herrschaft über sich und zur Freiheit von der Welt zu gelangen. Nur wenn er das erreicht, kann er zu jeder Zeit vor Gott erscheinen und wird nicht überrascht vom plötzlichen Gerichtstag[1]. Die Herrschaft über sich selbst erstreckt sich vor allem in das Innenleben, die Worte, die Gedanken, das Herz, aus dem sie kommen. Da gilt es, die Gedanken und Worte in strenge Zucht zu nehmen, Herr zu werden über jeden bösen Blick und über jedes flüchtige Wort[2]. Auch das Ehr- und Rachegefühl muss untergehen, da es der Seele die Freiheit nimmt[3]. Der Jünger soll mit sich selbst ins Gericht gehen und volle Lauterkeit und Wahrhaftigkeit der Gesinnung erstreben[4]. Dabei soll er sich's sauer werden lassen, wenn es sein muss. Jesus dringt auf strengste Nüchternheit, die sich nie in Sicherheit wiegen lässt, auf Wachen und Beten und Kampf gegen alle Versuchung[5]. Haue ab Hand und Fuss, reiss heraus das Auge, wenn sie dich ärgern![6] Nur in dieser harten Arbeit an sich selbst erreicht es der Mensch, dass er jeden Augenblick vor Gott treten kann.

[1] Mt 24 42ff. [2] Mt 5 28 22f. 12 36f. [3] Mt 5 39ff. [4] Mt 5 37 6 22f.
[5] Mt 24 45–51 25 1–13. [6] Mt 5 29f.

Dazu gehört aber die Freiheit und Gleichgültigkeit gegen die Welt, ihren Reichtum, ihre Vergnügen, wie ihre Sorgen und Nöte. Vor allem mit den Mammonsknechten ist Jesus furchtbar zu Gericht gegangen. Der Mammon will Herr der Seele sein; er will sie ganz gefangen nehmen und herabziehen, dass sie das Ewige vergisst. Darum ist er der grosse Feind, den jeder sich merken soll. In einer Fülle von Sprüchen und Gleichnissen offenbart Jesus seine Gefahr. Aber er hat kein Gesetz des Verzichtes für alle aufgestellt. Er fordert, dass sich die Seele innerlich von ihm frei mache und bereit sei, äusserlich völlig zu verzichten, sobald Gott es will[1]. Ein anderer grosser Feind ist die Familie, die, obschon selbst eine Gottesordnung, doch mit hundert Banden das Herz an die Welt fesselt, das Gewissen und den Ernst des Einzelnen lähmt. Wenn bei den Juden die Pietät das Ein und Alles ist, so ruft Jesus Worte aus, die in furchtbarer Härte der Pietät zu Leibe rücken und die Freiheit auch vom Liebsten verlangen. Lass die Toten ihre Toten begraben![2] Seine eigene Mission ist die Zerstörung der das Gewissen knechtenden Pietät. Wieder ein anderer Feind ist die Sorge um Nahrung und Kleidung, welche die Menschen in einen Kerker schliesst, wo sie keine freie Aussicht auf die ewigen Aufgaben und Ziele mehr haben. Das nennt Jesus heidnisch. Die Augen auf das Grosse gerichtet und das Kleine Gott befohlen![3] Aber auch das reine Gegenteil der Sorge, das Leben in Gewohnheit und Leichtsinn, das Leben, wie es die meisten Menschen führen ohne Tugend und ohne Schuld, und das eine Macht über sie ist, geisselt Jesus[4]. Er will, dass der Einzelne nicht wie die anderen sei, sondern, den Ernst der Zeit und seines Lebens erkennend, der Ewigkeit entgegengehe.

So zielt die Forderung Jesu überall auf das eine: Die Weckung des Gewissens angesichts der Ewigkeit. Er giebt keine Lebensregeln, überhaupt kein ausgeführtes Gesetz. Andere Zeiten können andere Gefahren und andere Pflichten haben. Während Jesus Familienbande zerreisst, geht Paulus daran, sie zu befestigen, mit Recht, weil das heidnische Gebiet eine neue Lage hervorrief. Man versteht Jesus nur da, wo man sein Ziel

[1] Mc 10 17—27 Mt 6 24 19f. Lc 12 16—20 16 19—26; Lc 19 2—9 Mc 10 27.
[2] Mc 3 33ff. 10 29f Lc 9 59—62 Mt 10 34—37 Lc 14 26.
[3] Mt 6 25—34.
[4] Mt 24 38f. Lc 14 18—20 12 54—56.

ins Auge fasst, und erkennt, dass die Weckung des Gewissens der Weg ist.

In scharfem Gegensatz steht dies Ziel Jesu zum modernen Ideal der freien, voll sich auswirkenden und auslebenden Persönlichkeit, wie es mit Recht oder Unrecht an den Namen Goethe geknüpft ist. Der moderne Mensch zieht die Sünde in seine Entfaltung hinein und freut sich ihrer, wenn sie ihn reicher gemacht hat. Jesus fordert Armut und Strenge. Besser einäugig ins Gottesreich kommen, als mit beiden Augen zur Hölle fahren[1]. Dies eine Wort spricht klar genug. Durch diesen Gegensatz gegen das moderne Ideal nähert sich Jesus stark dem Pietismus, der auf alle Fälle den Ewigkeitsernst des Evangeliums verstanden hat. Es liegt ein herber, weltabgewandter Kern in der Ethik Jesu, wie ganz selbstverständlich da, wo die Hölle und das Verlorengehen Realitäten sind. Aber Jesus unterscheidet sich sofort wieder, wenn er auf die grösste Lauterkeit dringt und die Forderung des Gewissens nicht mit kleinlichen und künstlichen Satzungen beschwert. Es giebt zu denken, dass er der Volkssitte nie entgegentrat. Etwas Gerades, Aufrichtiges, Ungezwungenes gehört zum Jünger Jesu.

Die Forderung dem Bruder gegenüber hat Jesus selbst ganz einfach als die Nächstenliebe formuliert, wie sie schon im AT von Gott geboten werde[2]. Aber das alte Gebot erhält durch Jesus eine überreiche Anwendung, und es strömt ihm eine neue enthusiastische Liebeskraft zu, die über die nationalen Schranken hinaus der Menschheit zu gut kam.

Die Liebe soll alle Beziehungen des Einzelnen zu seiner Umgebung beherrschen. Gegenüber den Armen und Bedürftigen als Freigebigkeit und zwar sorglose, reiche, königliche. Wie wir selber von Gott uns alles Gute schenken lassen, so soll uns das Wiederschenken das Selbstverständliche sein. Wer dich bittet, dem gieb. Selig sind die Barmherzigen![3] Gegenüber dem Nächsten, der mir Unrecht thut und den Frieden bricht, Versöhnlichkeit ohne Grenzen und Bedingungen, 70 × 7 mal. Wir selbst leben nur von der verzeihenden Liebe Gottes; ohne sie müssten alle, auch die Allerfrömmsten vergehen. Gottes Vergeben hört nur da auf, wo Menschen nicht mehr vergeben[4]. Gegenüber dem

[1] Mc 9 47. [2] Mc 12 33. [3] Mt 5 7 42. [4] Lc 17 3f. Mt 6 14f 18 21–35 5 23f. 7 1–5 Mc 11 25.

Freund, mit dem wir zusammengehen, Demut, das Helfen, Dienen, sich Unterordnen, auch wenn wir grösser sind. Wer gross sein will, sei klein. Jesus selber, der Grösste, dient am meisten[1]. Endlich gegenüber dem Dränger und Feind Feindesliebe bis zum Gebet für den Feind und zum Zuvorkommen im Nachgeben. Grollen und hassen ist kleinlich. Der Jünger trage etwas von Gottes grossherziger, Schlecht und Gut umfassender Liebe in sich[2]. In jeder dieser Beziehungen fordert Jesus die Liebe als etwas Reiches, Grenzenloses, Ausserordentliches. Weit verbannt soll immer das Kleinliche, Aengstliche, Berechnende sein. Als eine Macht, der gar kein äusseres Gesetz entgegensteht, soll sie sich offenbaren. Dabei zielt aber Jesus nicht einmal auf Extrahandlungen und Extrawerke hin, sondern auf die Liebe, der jeder Tag und jeder gewöhnliche Verkehr Gelegenheit zur Bethätigung giebt. Das Königliche der Liebe erprobt sich an den einfachen, alltäglichen Beziehungen der Menschen.

Diese Forderung der überall gültigen Liebe scheint auch dem modernen Bedürfnis nach Reform der Gesellschaft zu Grunde zu liegen, ist aber doch etwas völlig anderes. Für die Gesellschaft hat Jesus nichts gethan, er hat sie nicht reformieren wollen. Genau besehen sind seine Forderungen auch unpraktisch für irgend ein Gesellschaftsideal. Dieses kann das Recht gar nie entbehren, ohne der Anarchie zu verfallen. Grenzenlose Freigebigkeit wäre Aufhebung des Eigentums, grenzenlose Versöhnlichkeit Aufhebung aller Strafe, grenzenlose Demut Aufhebung aller Ehre und Ordnung. Schon in den ältesten christlichen Vereinen, die etwas Aehnliches erstrebt haben, hat sofort die Wirklichkeit die Grenzen wieder hergestellt. Aber Jesus setzt sich ganz darüber hinweg, ob seine Forderungen für die Gesellschaft passen oder nicht. Nicht nur, weil er angesichts des nahen Endes an keine Gesellschaftsreform denken konnte, sondern vor allem, weil er immer auf den Einzelnen und dessen Inneres abzielt. Feindschaft, Zorn, Hass, Neid, Unversöhnlichkeit sind ungöttlich und schlecht; mit ihnen kann niemand vor Gott erscheinen. Dagegen ist die Liebe das wahrhaft Göttliche, das die eigene Seele adelt und erhebt und dem Bruder hilft, Gott näher zu kommen. Liebe, nicht um der Folgen für die Gesellschaft willen, sondern weil sie allein Liebe verdient!

[1] Mc 9 35 10 42–45. [2] Mt 5 43–48.

Daraus erklärt sich auch das gänzliche Zurücktreten der Sozialethik in der Forderung Jesu. Es scheint auf den ersten Blick paradox, dass der Genius der Liebe den menschlichen Gemeinschaftsformen kein Interesse geschenkt hat. Der Staat kommt natürlich als Fremdherrschaft ausser Betracht; Herrschsucht und Gewalt der Grossen sieht Jesus hier obenauf. Die Jünger sollen an der Politik lernen, wie es bei ihnen nicht sein soll[1]. Aber auch auf die Familienethik geht Jesus nicht anders ein, ausser dass er die Unlösbarkeit der Ehe proklamiert im Gegensatz zur leichtfertigen Scheidungspraxis. Damit stellt er ein Ideal für die Einzelnen auf, ohne sich weiter um die schwere Frage zu kümmern, wie es sich in der schlechten Wirklichkeit behaupten lasse[2]. Ueber das Verhältnis der dienenden und herrschenden Klassen hat er gar nichts ausgesagt. Selbst die Armut wollte er nicht aus der Welt schaffen: „Arme habt ihr allezeit bei euch[3].“ Die Verbesserung des öffentlichen Rechts ist ihm gänzlich gleichgültig; er rechnet in seinen Gleichnissen mit der bestehenden Ungerechtigkeit als mit etwas, das nun einmal in dieser Welt so sein müsse[4]. Bezeichnend ist auch die kleine Erzählung, wie einer Jesus um Schlichtung eines Erbstreits ersucht und den Bescheid erhält: „wer hat mich zum Erbrichter über euch eingesetzt?[5]“ Heutzutage muss sich jeder Seelsorger viel mehr um diese Verhältnisse kümmern, als Jesus je gethan hat. Wenn wir das jetzt mit Recht als Pflicht der christlichen Liebe ansehen, so dürfen wir doch deshalb die Gestalt Jesu nicht zu einem Sozialreformer verfälschen. Sein Beruf war, den Einzelnen zur Liebe zu erwecken, zu sorgen, dass dem Einzelnen die Verantwortung gegenüber dem Bruder aufgehe. Damit hat Jesus im höchsten Mass Ewigkeitsarbeit gethan und ruft uns noch heute aus der Zerstreuung der Reformen und Weltverbesserungen zur Hauptsache, zur Arbeit an uns selbst zurück.

Was ist nun aber die Forderung Gott gegenüber? In den Evangelien stehen ungemein wenig Sprüche, die sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott direkt beziehen. Diese Beobachtung führt uns in den Kern der Dinge. Fern ist Jesus natürlich jede Spekulation über Gott, einfach weil er ein Semit ist; den Semiten — trotz Spinoza — ist das spekulative Phantasieren

---

[1] Mc 10 42 ff. [2] Mc 10 1–12 Mt 5 31 f. I Kor 7 10. [3] Mc 14 7.
[4] Mt 5 25 f. Lc 16 1 ff. 18 2 ff. [5] Lc 12 13 f.

versagt. Aber Jesus ist auch kein Mystiker und hat von niemand mystische Versenkung in Gott gefordert. Es fehlt selbst der leiseste Anklang daran. Sein Hauptgebet umfasst lauter einzelne konkrete Güter und erhebt sich nicht entfernt in jene Sphäre, wo Welt, Raum und Zeit vergessen sind[1]. Nie in seinen Forderungen verlässt er den Kreis des thätigen Lebens, wie es vor der Ewigkeit ausgebreitet liegt. Er fordert kein Leben mit Gott allein neben der Arbeit im Beruf und dem Verkehr mit den Nächsten. Deshalb haben schon die Gnostiker gar nichts am Evangelium für sich gefunden. Alles mit Gott und unter Gott, nichts bei Gott allein. Die Probe dafür ist, dass auch das Gottesreich, zu dem die Seele sich in Sehnsucht erheben soll, kein mystischer Himmel, sondern etwas Konkretes und Gemeinschaftliches ist[2]. Die Losung Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott, mag für Augustin passen, nicht für Jesus.

Es soll aber das gewöhnliche Alltagsleben, beherrscht von den Grundsätzen der Herrschaft über das Ich und der Liebe, in beständigem Aufblick zu Gott, Furcht und Vertrauen, Glaube und Sehnsucht gelebt werden. Die Furcht Gottes hat Jesus sehr stark betont, denn unser Vater ist der Herr Himmels und der Erde und der Richter über jedes böse Wort, der Leib und Seele verdammen kann zur Hölle. Im Verbot des Richtens oder im Gleichnis von den anvertrauten Pfunden oder im Verbot der Menschenfurcht offenbart sich eine Furcht vor Gott, wie sie kein ATlicher Frommer stärker ausdrückte. Diese Furcht Gottes ist der beständige Untergrund, auf dem erst die freundlichen, Vertrauen erweckenden Züge Gottes aufgetragen sind. Wo sie fehlt, ist nicht der Gottesglaube Jesu[3]. Aber freilich mit der grössten Herzlichkeit und Kindlichkeit hat Jesus die Liebe Gottes seinen Jüngern nahe gebracht. Er lehrt sie zu ihm beten, wie das Kind zum Vater, das bestimmte Wünsche in einfachem, dringlichem Ton vertrauensvoll und der Erhörung gewiss an ihn bringt. Sie sollen alle ihre Sorgen auf ihn werfen und ihm zutrauen, dass sie in seiner Obhut stehen, mehr als die Blumen des Feldes und die Vögel des Himmels. Sie sollen ihm glauben, d.h. als Kinder unter seinem Schutz alles Schwere ertragen und mutig sein. So sollen sie mitten in der Gegenwart, in Not und Leid schon die

[1] Lc 11 2ff. [2] Mc 14 25 Mt 8 11 19 28. [3] Lc 10 21 12 4f. Mt 12 36 7 1f. 25 24ff.

Liebe des Gottes spüren, der ihnen in Bälde das Ziel ihrer Sehnsucht, das Gottesreich, bescheren wird[1]. Haben und hoffen gehört zusammen. Der schlichte Vorsehungsglaube steht nicht für sich allein, sondern schöpft seine grösste Kraft aus dem sicheren Blick auf die glorreiche Zukunft.

So gewiss auch die grosse Forderung Jesu sichtlich erleichtert war durch die Beschränktheit seines Weltbildes, dessen Mittelpunkt Erde und Israel ausmachen, und durch den schrankenlosen Wunderglauben, so wäre es doch verkehrt, sich den Abstand, der ihn von uns trennt, zu übertreiben. Es erschien schon seinen Jüngern sehr paradox, dass Jesus mitten im Seesturm schlafen konnte, und beständig spiegelt uns die Umgebung Jesu unseren eigenen schwachen Glauben wieder[2]. Als Jesus in Gethsemane betete, wusste er genau, dass seine Feinde ihm den Tod bereiteten, und nahm ihn doch als Gottes Kelch[3]. Was Jesus also forderte, war schon zu seiner Zeit schwer oder leicht, je nachdem man es nahm. Der Unterschied des Frommen vom Unfrommen ist immer der, ob einer von Gott grösser denkt, oder von der Welt. Jesus forderte seine Jünger auf, von Gott so gross zu denken, dass das Schicksal selbst des Kleinen und Kleinsten von seiner Liebe und seinem Plan umschlossen sei. Ob sie das verstünden oder nicht, war einerlei. Genug, wenn sie in diesem Glauben, dieser Paradoxie durch die Welt hindurch dem Gottesreich zuwanderten.

Das also war der Wille Gottes, den Jesus predigte, das rechte Leben in den drei grossen Wirklichkeiten. So oft er in freier Luft oder in dichtgedrängter Hausversammlung die frohe Einladung zum Reich Gottes ergehen liess, legte er zugleich diese einfachen Bedingungen seinen Hörern ans Herz. Noch wichtiger als die Freuden der Zukunft war ihm die rechte Verfassung des Einzelnen in der Gegenwart. Er erschütterte die Leichtsinnigen, erweichte die Hartherzigen, gab den Kummervollen Mut und Trost. Wie er selber mit aller Wucht stets auf die gleichen einfachsten Pflichten drang, so wollte er auch kein anderes Kriterium vor Gott und vor den Menschen gelten lassen. Gott selbst wird am Gerichtstag die Menschen nach ihrer Selbstzucht, ihrer Liebe, ihrem Gottvertrauen messen, und auch die Menschen sollen einzig auf diese Früchte sehen. Wohl ist ihnen die Ge-

[1] Mt 7 7–11 6 25–34 10 29f. 17 20 Mc 11 22ff. [2] Mc 4 36–41 9 19.
[3] Mc 14 36.

sinnung verborgen, die nur Gottes Auge durchdringt; aber die Menschen haben das volle Recht, Thaten als Früchte der Gesinnung zu fordern. Die Frömmigkeit muss ans Licht heraus: scheut sie das Licht, so ist sie nicht vorhanden[1].

In all dem ist uns bis jetzt kein Ansatz von Kirche, Sakrament, Dogma begegnet. Der Wille Gottes, wie er in der Bergpredigt ganz und rund enthalten ist, unterscheidet sich von den Forderungen der späteren Kirche genau so stark wie vom jüdischen Gesetz und müsste eigentlich heute unter uns als etwas gänzlich Neues empfunden werden. Allein gegen Ende der Wirksamkeit Jesu tritt ein neues Stück hinzu, die Forderung des Bekenntnisses zu Jesus. Hieran hat die spätere Entwicklung angeknüpft. Es entsteht dadurch der Schein, dass Jesus selbst an der verhängnisvollen dogmatischen Entwicklung schuld sei und den einfachen, ewigen Willen Gottes beschwert habe durch ein Minimum von Dogma und Kirchlichkeit.

Hier gilt es, die Art dieses Glaubens und die Umstände, unter denen Jesus ihn fordert, scharf ins Auge zu fassen. Jesus verlangt nicht das Bekenntnis im späteren kirchlichen Sinn. Nicht einmal den Satz: Du bist der Messias oder der Sohn Gottes! hat er gefordert, sondern einzig die Anerkennung, dass Gott ihn gesandt habe, dass seine Worte Gottes Worte seien. „Wer euch hört, hört mich, wer mich hört, hört den, der mich gesandt hat[2].“ Daher die häufige Zusammenstellung: „ich und meine Worte“, „ich und das Evangelium“ gerade in den Sprüchen des Bekenntnisses[3]. Diese einfache Anerkennung, dass Jesus von Gott gesandt sei, war im Grund selbstverständlich für alle, die auf seine Predigt eingingen. Wer zur Sache stand, stand zur Person. Mehr hat Jesus nicht gefordert. Es war kein Glaube, der mit der Verehrung Gottes irgendwie konkurrierte. Gott bleibt Gott und Jesus sein Gesandter, durch den er reden will.

Es gehört nun zum Grossartigsten, dass Jesus mit dieser Forderung des Bekenntnisses erst von Caesarea Philippi an auftritt, d. h. erst von da an, als für die Jünger und ihn die Gefahr nahte[4]. Ein Bekenntnis ohne Gefahr und Leiden hätte er nichts geschätzt; das fiele unter den Begriff des Herr-Herr-Sagens. Aber jetzt wird das Bekenntnis nötig beim Anzug der Gefahr, damit

[1] Mt 7 13—27 5 13—16. [2] Lc 10 16. [3] Mc 8 35 37 10 29. [4] Mc 8 27—38.

nicht die Sache mit der Person untergehe. Jesus scheut sich nicht, direkt die Martyriumsbereitschaft jedem Jünger zur Pflicht zu machen. Das ist der ursprüngliche Sinn der „Selbstverleugnung“ und des „Kreuztragens“, keine Askese, sondern das Leiden in der Nachfolge Jesu. Nachfolge Jesu heisst überhaupt in den Evangelien das Leiden mit und für ihn[1]. Wie stark diese neue Bedingung hervortritt, zeigt das Wort von der Fürbitte Jesu für seine Bekenner; das Martyrium erhält dadurch indirekt sündetilgende Kraft[2]. Aber die ersten Forderungen Jesu bleiben bestehen. Das Thun des Willens Gottes wird nicht anders aufgefasst; es wird nur noch ernster, mit grösseren Opfern verbunden, da derjenige, der sich ihm unterzieht, dadurch in die Leidensgenossenschaft Jesu gerät. Wie hoch steht doch dieser Todesmut der Jünger, welche für Jesus von ihren Familien sich losrissen und ihren Konsistorien den Gehorsam verweigerten über den modernen Bekenntniseifer!

Die Forderung Jesu ist etwas so durchaus Einfaches, Positives, dass man sie völlig darstellen kann, ohne auf Gesetz, Pharisäer, jüdische Ethik überhaupt Rücksicht zu nehmen. Jesus gehörte nicht zu den Naturen, die wohl kritisieren können, aber nichts Eigenes besitzen. Immerhin wird der Sinn seiner Arbeit klarer, wenn man sie an den erwähnten drei Grössen misst.

Bei der Frage nach der Stellung Jesu zum jüdischen Gesetz thut man gut, die prinzipielle Erklärung der Bergpredigt[3] auf der Seite zu lassen und einfach den Thatbestand zu prüfen. Denn jene Erklärung: „Nicht aufzulösen bin ich gekommen, sondern zu erfüllen“ gehört in ihrer jetzigen Form der Zeit nach Paulus an und will den Ertrag der Kämpfe des apostolischen Zeitalters von einem vielleicht schon katholisierenden Standpunkt aus formulieren. Sie passt schon einzig deshalb nicht für Jesus, weil ihre Form einen Theologen verrät, für den die Frage: Auflösung oder Erfüllung des Gesetzes? ein Problem bedeutete.

Für Jesus gab es keine Gesetzesfrage im strengen Sinn, weil er Laie war und das Gesetz auf jeden Fall mittelmässig kannte, vielleicht gar nie studierte. So kam es, dass er sich durchweg in Einklang mit dem Gesetz geglaubt hat. Im Gesetz standen

---

[1] Mc 8 34 Mt 10 38 Lc 14 27. [2] Mt 10 32f. [3] Mt 5 17ff.

die Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe, stand der Dekalog, stand der Spruch, dass man Gott allein dienen solle. Im Gesetz war auch Recht und Liebe und Treue geboten, Grund genug für Jesus, im Gesetz Gottes Willen zu sehen[1]. So konnte er direkt den Weg zum ewigen Leben im Gesetz vorgezeichnet finden; „du weisst ja die Gebote", antwortete er auf die Frage nach der Erlangung der Seligkeit[2]. Jesus fand auf diese Weise seine eigene Forderung legitimiert durch das heilige Buch. Ja das Gesetz kam ihm sogar zu Hilfe gegen die Satzungen der Aeltesten und stellte sich im Vergleich mit ihnen als der noch ungetrübte Gotteswille heraus[3]. Ununterbrochen hat Jesus des Glaubens gelebt, das Gesetz auf seiner Seite zu haben, selbst sein wahrer Interpret zu sein. Und so könnte er wohl gelegentlich geäussert haben, dass kein Jota oder Häkchen vom Gesetz fallen werde in alle Ewigkeit[4].

Gelegentlich kam er freilich da und dort in eine gewisse Kollision zu einzelnen Gesetzesstellen. Die Gewähr des Scheidebriefs konnte er nicht billigen, trotz Mose, der sie gab. Aber hier gab es einen einfachen Ausweg: Gesetz wider Gesetz, Gott im Paradies wider Mose am Sinai. Der Grund des Widerspruchs war die Rücksicht des Moses auf die Herzenshärtigkeit des Volks[5]. Wenn die Antithesen der Bergpredigt: „Ihr habt gehört, dass den Alten gesagt ist — ich aber sage euch" von Jesus selbst herrühren, und nicht — was ungewiss ist — ihre Fassung der Urgemeinde verdanken, so hat er noch öfters sich zum Buchstaben des Gesetzes in Widerspruch gesetzt, nämlich jedesmal, wenn er in die Gesinnung den Schwerpunkt verlegte und Engherzigkeiten und Unvollkommenheiten beseitigte[6]. Aber das waren Ausnahmen. Nie trat für Jesus Gottes Wille zum Gesetz in Widerspruch.

Hat Jesus wirklich das Gesetz auf seiner Seite oder giebt er sich einer Täuschung hin? Dass das Gesetz auch solche Forderungen enthält, in denen der von Jesus erkannte Gotteswille sich ausspricht, ist zweifellos. Das Gesetz ist ja in seinen besten Partien der Niederschlag der prophetischen Predigt, Prophetenjünger haben den Dekalog und das Deuteronomium zusammengestellt. Auf diesen prophetischen Gotteswillen, der im Gesetz,

[1] Mc 12 29ff. 10 19 Mt 4 10 23 23. [2] Mc 10 19. [3] Mc 7 8f.
[4] Lc 16 17 Mt 5 18. [5] Mc 10 2—9. [6] Mt 5 21 27 31 33 38 43.

wenn auch noch so verschüttet von priesterlichen Ueberlieferungen, eingegraben ist, greift Jesus zurück. Aber indem er nur das ihm Entsprechende im Gesetz herausgriff, konnte er übersehen, dass auch seine Gegner das Gesetz auf ihrer Seite hatten, und zwar mit viel grösserem Recht. Der Pharisäismus ist die Konsequenz der Gesetzesreligion; es geht eine gerade Linie von Hesekiel über den Priesterkodex zum Talmud hinüber. Im Gesetz wurzelte die Scheidung von heilig und profan, die Bevorzugung des Kultischen, das Wertlegen auf sittlich Gleichgültiges, die Exklusivität, der nationale Fanatismus. Das Gesetz war die Inthronisation der jüdischen Idee, die Versteinerung der wahren Religion, der Todfeind des prophetischen Geistes. Das Gesetz bedingte die Existenz der Schriftgelehrten, die Jesus getötet haben. Das alles hat sich Jesus zeitlebens verborgen. Er nahm das Menschliche, Unjüdische aus dem Gesetz heraus, gab jüdischen Sätzen eine ganz entgegengesetzte Wendung, vertiefte und reinigte, was beschränkt und vergänglich war. Zum Grundzug des Gesetzes stand Jesus in reiner Negation. Er war wirklich das „Ende des Gesetzes“ [1], wenn auch nicht gerade in dem Sinn, den Paulus mit diesen Worten verband.

So steht hier Jesus zum Gesetz ähnlich wie zum Messias- und Reichgottesbegriff. Er operiert durchweg mit alten Worten und zwar bona fide, glaubt, ihr wahrer Interpret zu sein, und entfernt gerade das Charakteristische, Jüdische aus ihrem Inhalt. Darin verrät sich doch der grosse Grundzug seines Wesens, positiv zu sein, zu bauen und nicht zu zerstören.

Die positive Stellung Jesu zum Gesetz hat ihre Kehrseite an der runden Ablehnung des Pharisäismus. Sie erfolgt schonungslos, extrem, en bloc, derart, dass schon das Wort Pharisäer für alle Zeit zum Schimpfnamen wurde. Aber nicht Jesus fing mit dem Kampf an, das Auflauern der Pharisäer hat ihn hineingetrieben [2]. Dann reizte ihn gewaltig ihr marktschreierisches Wesen, ihre Prostitution der Frömmigkeit. Zuletzt erschien ihm die ganze Richtung nur als Heuchelei [3].

Die Pharisäer gingen darauf aus, ein bestimmtes Frömmigkeitsideal in das Volk hineinzutragen. Diesem setzt Jesus sein eigenes entgegen, das in allen Punkten sich zu ihm wie Ja zu Nein verhält.

---

[1] Rm 10 4. [2] Mc 2 24 3 2 7 1 12 13. [3] Mt 6 2 5 16.

Rein oder unrein sind nicht die Dinge draussen in der Welt, sondern ist das menschliche Herz. Hier gilt es Ordnung zu schaffen durch Ausfegen der bösen Gedanken. Alles, was draussen ist, gehört Gott und darüber haben wir Macht[1].

Gott besonders wohlgefällig sind nicht die Extrawerke, opfern, verzehnten, wallfahren, fasten, sondern er will das Schwerere im Gesetz, Recht und Liebe und Treue. Im täglichen Leben soll der Mensch ihm dienen, das allein ist der wahre Gottesdienst[2].

Nicht Heiligkeit, die sich scheu zurückzieht von der argen Welt, ist die Bestimmung des Menschen, sondern Liebe. Diese Liebe geht den Verirrten, Entfremdeten als unseren Brüdern nach und hebt alle Heiligkeitsschranken auf[3]. Ein Samariter, der Liebe übt, ist Gott und Menschen lieber, als Priester und Levit mit allem Heiligkeitseifer[4]. Der falschen Sabbatsheiligung gegenüber sagt Jesus: es giebt nur ein Entweder-oder: Gutes thun, Seelen retten — oder: Böses thun, Seelen verderben[5].

Das war ein radikaler Gegensatz, eine Umkehr aller Werte. An Strenge blieb die Forderung Jesu wahrlich nicht hinter der der Pharisäer zurück[6]. Sie war strenger, weil sie das ganze Leben umfasste und alle Ausflüchte unmöglich machte. Jesus setzte das Gewissen in sein Recht gegen die Künstelei, die Wahrhaftigkeit gegen die Heuchelei, Moral gegen Kultus, Liebe und Menschlichkeit gegen religiösen Egoismus und Dünkel.

Vor allem offenbart dieser Kampf den grossen reformatorischen Zug in der Forderung Jesu. Er will die Heiligung des Lebens in der Welt, des Berufs, des Alltagslebens, der Arbeit innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Alle Forderungen Jesu sind nicht für Mönche und Asketen, sondern für Menschen in der Welt aufgestellt. Hier ist der Kampfplatz, hier die Vorbereitung für die Ewigkeit. Damit ist aller Pietismus gerichtet. Gewissensernst, Liebe, Gottvertrauen ist die Religion.

Jetzt kann die Stellung Jesu zur Ethik des Judentums überhaupt ins Auge gefasst werden. Das Resultat ist ein überraschendes: Jesus hat in seiner Forderung das Jüdische ausgemerzt und das Menschliche behalten. Die Summe seiner Gebote richtet sich an den Menschen im Juden und an den Menschen überhaupt.

---

[1] Mc 7 14 23 Mt 23 25 f. [2] Mt 23 23 Mc 7 10 ff. [3] Mc 2 16 f. Lc 18 2—9 15 1—10. [4] Lc 10 30—35. [5] Mc 3 4. [6] Mt 5 20.

Allerdings den Grundsatz: „Heiden können selig werden, so gut wie Juden“, spricht Jesus nicht aus. Praktisch rechnet er nur mit Israel. Aber was für Worte wirft er in die Welt hinaus! Die Liebe macht den Samariter Gott und Menschen wohlgefälliger als den Priester und Leviten ohne sie[1]. Der Zöllner, der ehrlich und schlicht vor Gott tritt, erhält eher Gottes Zeugnis als der Pharisäer, der sich brüstet[2]. Die Niniviten und die Königin von Saba werden beim Prozess des Weltgerichts Israel besiegen[3]. Ja schon jetzt giebt es einzelne Heiden, deren grosser Glaube die Israeliten beschämt und zu Gott hindurchdringt[4]. Einzig auf das Thun der Gebote, auf die Früchte kommt es an, sonst auf gar nichts[5]. Damit ist die jüdische Ethik und die jüdische Kirche — aber überhaupt jede Kirche — aufgehoben. Sobald der Mensch sich vor Gott und der Ewigkeit prüft, sieht er, dass alles Partikulare und Besondere gar nicht Bestand hat.

Diese Entdeckung des menschlich Ewigen war Jesus möglich, weil er nicht auf die Aufstellung einzelner detaillierter Gesetze, sondern auf die Entdeckung innerer Grundsätze ausging, die einer unendlichen Anwendung und Anpassung fähig sind. Nur für die Ehe stellte Jesus ein Gesetz auf, es bezeichnet aber das Ideal; das hat schon Paulus verstanden, wenn er in bestimmten Fällen die Trennung gutgeheissen hat. Sonst trifft man nichts Statutarisches bei Jesus. Das Gewissen ist seiner Natur nach individuell; Jesus hat es geweckt, nicht umschrieben. Die Liebe ist das Beweglichste, Freieste und Feinste, das Gottvertrauen das Innerlichste. Vielfach ist der Schein des Gesetzlichen erst durch die Kodifikation der Urgemeinde entstanden. Daher fehlt auch allein die Begründung bei Jesus, weil er das Selbstverständliche verlangt, dem jedes Gewissen Recht giebt. Das kirchliche Dogma freilich bedarf der Begründung, die Bergpredigt versteht jeder ohne sie.

Aber noch bleibt ein scheinbarer Widerspruch. Wie verhält sich zu dem ewigen Gehalt der Forderung Jesu ihre eschatologische Grundlage? Die Gebote Jesu wollen zur Vorbereitung auf das nahe Weltgericht und Gottesreich anleiten, sie erzielen die zukünftige Seligkeit. Das Entweder-oder der zwei Wege, die Aussicht auf Gottesreich oder Hölle liegt allen zu Grund[6].

---

[1] Lc 10 30—35. [2] Lc 18 10—14. [3] Mt 12 41 f. [4] Mc 7 24—30 Mt 8 5—13. [5] Mt 7 16 21 24—27 Mc 3 35. [6] Mt 7 13 f. Mc 9 43 ff.

Weil das Gottesreich kommt, der Schatz über alle Schätze, soll man keine Schätze sammeln[1]; das Gottesreich soll man suchen und das übrige, die Sorge um Nahrung und Kleidung, Gott befehlen[2]. Alles scheint auf den letzten Augenblick gespannt. Und trotzdem soll diese Forderung ewige Kraft haben? Dass hier eine Schwierigkeit liegt, empfindet jeder von uns, er mag sich nun dazu stellen, wie er will. Das ganze Kulturproblem besteht für Jesus nicht; der Gedanke an die kommenden Generationen und die Sorge für sie ist für ihn nicht vorhanden. Wie leicht sind heute diese Worte Jesu nachgesprochen, wie schwer im Leben durchgeführt! Und trotzdem hat gerade dieser eschatologische Hintergrund dazu geholfen, der Forderung Jesu Ewigkeitscharakter zu geben. Die Nähe der Ewigkeit weckte in Jesus die Erkenntnis von all dem, was die Hauptsache ist und Bestand hat vor Gott. Wie rasch sind doch alle Reformgedanken veraltet, während wir den Kern der Forderung Jesu nur aufgeben können bei Verzicht auf unser höheres Selbst. Gerade als Gerichtsprophet konnte Jesus den Grund zur bleibenden Religion legen. Mag dann auch später das eschatologische Drama zurücktreten und mag die Gegenwart und diese Erde ihren Anspruch an den Menschen erheben: die Ewigkeit umgiebt uns Menschen doch selbst im Gewand der Zeit und ihre Forderungen sind die gleichen.

Ein letztes schweres Problem liegt für uns im Eudämonismus der Ethik Jesu. Wird nicht die Reinheit der guten Gesinnung durch die Aussicht auf das herrliche Zukunftsreich bedroht? Ist das Gute noch gut, wenn ich es thue, um selig zu werden? In der That ist der Eudämonismus in irgend welchem Sinn aus der Predigt Jesu gar nicht wegzudenken. Er operiert mit Lohn und Vergeltung so kräftig, stellt Gottesreich und Hölle so wuchtig vor die Augen seiner Zuhörer, dass für den kategorischen Imperativ im Sinne Kants nicht viel übrig zu bleiben scheint. Und das ist auch das Grosse und Bleibende dessen, was aller Eudämonismus im tiefsten Grunde will, dass unserem Thun ein grosses Ziel gegeben ist, in dessen Hoffen und Sehnen wir wandeln dürfen! Aber hier hat nun wieder die Eschatologie den Eudämonismus wundervoll gereinigt. Das Glück des Gottesreichs ist für Jesus nicht die Errungenschaft unseres Thuns in diesem Weltzusammen-

[1] Mt 13 44ff. 6 19ff. [2] Lc 12 31.

hang, so dass ein gerader Weg vom Thun des Willens Gottes zur Seligkeit führte. Im Gegenteil müssen die Jünger Jesu erwarten, zu leiden und verfolgt zu werden[1]. Deshalb muss der Wert des Guten unabhängig von seinen Folgen, feststehen; gut ist, was ich als Gottes Willen empfinde und wovon ich nicht weiss oder sehe, sondern glaube und hoffe, dass Gottes Verheissung daran geknüpft ist. Der Gedanke an die grossen Katastrophen und Drangsale, die noch kommen, giebt dem Thun des Guten heroischen Charakter und erhebt es über jede Glücksberechnung. Dazu kommt der gewaltige Gerichtsgedanke, der wohl genügt, um Furcht und Demut im Herzen zu erwecken und alle Lohnansprüche zu vernichten. So lässt sich argumentieren, zuletzt entscheidet der persönliche Gesamteindruck. Jesus ist kein Schulpedant gewesen. Er hat das eine Mal den rechten sittlichen Wandel als Klugheit empfohlen[2] und das andere Mal den Gehorsam der Knechte ohne jeden Anspruch auf Lohn als Beispiel hingestellt[3]. Wenn man ihn kennt, so weiss man, wie das alles gemeint ist, und dass, je strenger, höher, reiner eine Ethik normiert ist, sie desto besser seinem Geist entspricht.

Die Höhe der Forderung Jesu ist einzig von Paulus, und nicht einmal immer von ihm, ganz behauptet worden. In der Urgemeinde setzt sich sofort das „neue Gesetz“ an. Die paulinische Heidenkirche wurde gleichfalls zur Gesetzesreligion. Eine neue Kirche, die christliche, trat an Stelle der jüdischen; ihre Forderung ist vielfach dieselbe: äusserlich, kultisch, juristisch, theologisch. Die Worte Jesu sind das Gericht über seine eigene Kirche bis in die Gegenwart.

4. Jesus der Erlöser.

Wer, durch Worte nicht beirrt, die kurze Geschichte des Urchristentums durchgeht, dem drängt sich bald eine seltsame Beobachtung auf. In den ersten Evangelien fehlen alle hohen Worte von Erlösung, Versöhnung, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Empfang des Geistes, und doch empfindet es jeder Leser, dass die Menschen um Jesus herum zu einem ganz besonders glücklichen Leben erhoben wurden. Dagegen tritt in den späteren Schriften, je mehr sich die theologischen hohen Ausdrücke häufen, die Erlösung als thatsächliches Erlebnis, das sich uns heute noch

[1] Mt 5 4 10f. [2] Lc 16 1–8. [3] Lc 17 7–10.

mitteilt, zurück. Schon Paulus, der ganz gewiss zu den erlösten Menschen gehörte, hat allgemeine Theorien der Erlösung aufgestellt, die mehr als einmal durch die Erfahrungen in seinen Gemeinden widerlegt wurden.

Von Jesus als Erlöser ist aber zu reden, weil seine Thätigkeit nicht in der Verheissung und der Forderung aufging, ja weil das Beste und Höchste sozusagen daneben hergegangen ist. Er hat den Menschen nicht nur das Ziel gesteckt und den Weg gewiesen, sondern er half ihnen selbst auf den Weg zum Ziel. Er that das in einer ungemein mannigfaltigen Weise, welche die Armut der dogmatischen Kategorien weit hinter sich lässt.

In den Evangelien tritt er uns zuerst entgegen als Erlöser der Kranken und Leidenden, als Arzt. Man mag von den Wundergeschichten eine noch so grosse Anzahl als Uebertreibungen oder als Erfindungen der späteren Zeit in Abrechnung bringen, immer bleibt ein fester Stock. Jesus besass eine Heilkraft, der freilich der Unglaube feste Grenzen setzte[1], die aber, wo sie auf Glauben traf, die stärksten physischen und psychischen Veränderungen hervorrufen konnte. Am meisten auf dem Gebiet der Geisteskrankheiten, aber lange nicht allein dort. Sehen wir auch Jesus hier gänzlich befangen in den Vorstellungen seiner Zeit, zum Teil sogar selbst ihre Heilmittel nicht verschmähend[2], so spüren wir doch zugleich durch alle magischen Hüllen den Eindruck seiner sittlichen Willenshoheit und seiner unendlichen Sympathie mit allem Leid. Er ist Thaumaturg, aber wie gross macht ihn jeder Vergleich mit anderen Wunderthätern. In seiner enthusiastischen Zeit hat Jesus diese „Erlösung" als den Anbruch des Gottesreichs gedeutet[3]. Ein andermal stellt er sich auf die Linie der jüdischen Exorzisten[4], wieder ein andermal äussert er Zweifel an der Nachhaltigkeit dieser Dämonenaustreibungen[5]. Ganz streng hält sich Jesus innerhalb der Grenzen des Wohlthuns; Schauwunder, „Zeichen" weist er aufs schroffste zurück[6]. Gegen Ende seines Auftretens bemerkt man ein fast gänzliches Sistieren seiner Wunderthätigkeit; doch hat er an die Apostel seine Kräfte vermacht[7], und so gross galt schon zu seinen Lebzeiten seine Gewalt über die Dämonen, dass auch solche Exorzisten, die gar

[1] Mc 6 5. [2] Mc 7 33 8 23 ff. vgl. 6 13. [3] Mt 12 28. [4] Mt 12 27. [5] Mt 12 43—45. [6] Mc 8 12 Lc 11 16 29. [7] Mc 3 15 6 7—13 Lc 10 17—20, vgl. aber 9 18.

nicht Jünger waren, sich seines wunderkräftigen Namens bedienten [1]. Diese ganze „Erlösung" war ihrer Natur nach von vorübergehender Wirkung. Die Evangelisten gaben ihr einen so breiten Raum wegen ihres apologetischen Wertes. Aber es ist kein Zweifel, dass diese Seite der erlösenden Thätigkeit Jesu denen, die sie erlebten, ein mächtiger religiöser Trost war. Und für das Bild Jesu ist es ein wesentlicher Zug, dass ihn der Hunger, die Krankheit, das Leid kaum weniger zum Helfen trieben, als seelische Schmerzen.

Eng verbunden mit der Heilung der Kranken ist die Zurückführung der Entfremdeten, der Zöllner und Sünder. Die Pharisäer haben diese Leute geächtet, Jesus hat sie geliebt. Sein grosses Mitleid mit dem Volk galt vor allem dieser Menschenklasse. Es hat ihm den Spottnamen „Fresser und Säufer, Freund der Zöllner und Sünder" eingetragen [2]. Er ass und trank mit ihnen, suchte bei ihnen Herberge, rief einen von ihnen zum Missionsgenossen von der Zollbude weg [3]. Man kann sich wohl diese „innere Mission" Jesu kaum eigenartig genug denken. Denn Jesus führte diese Entfremdeten nicht zu einer kirchlichen Partei, sondern zu Gott zurück. Er war auch vermutlich hier am wenigsten Buss- und Sündenprediger. Vielmehr nahm er Anteil an dem eigenen Wirkungskreis der Leute und zeigte ihnen, dass Gott nicht ausser, sondern in demselben zu suchen sei. Gelegentlich rief er dann solche ergreifende Entschlüsse hervor, wie bei Zakchäus [4]. Ihm selbst war in dieser Gesellschaft wohler als bei den Extrafrommen. Er spürte einen Hauch von Aufrichtigkeit und Schlichtheit, von Menschlichkeit, der in pietistischen Kreisen nur sehr selten zu finden ist [5]. Krank hat Jesus die Zöllner und Sünder nicht genannt, bloss seiner Liebe bedürftig [6]. Der Verteidigung seines Verkehrs mit ihnen sind einige seiner grössten Worte entsprungen, vielleicht sogar das Gleichnis vom verlorenen Sohn [7]. Diese innere Mission hat der neuen Religion die wertvollsten, weil am wenigsten theologisch verdorbenen Menschen zugezogen. Aber sie hat unkirchliche Konsequenzen, da schliesslich diese Liebe auch Samariter und zuletzt Heiden umfasst und über jedes kirchliche System hinaus will. Sobald sich daher die neue Kirche bildete, hat sie auf Zöllner und Heiden wieder den pharisäischen Mass-

[1] Mc 9 38. [2] Mt 11 19. [3] Mc 2 16 Lc 19 5 Mc 2 14. [4] Lc 19 8. [5] Lc 18 13. [6] Mc 5 17 (Gleichnis!). [7] Lc 15.

stab angewandt. Ev Mt 18 17: halte ihn, nämlich den Unbussfertigen, wie den Heiden und Zöllner!

Tiefergreifend ist das Weitere, dass Jesus seine Zuhörer von den Theologen erlöst hat. Die jüdische Religion krankte vor allem daran, dass an Stelle der Propheten als Mittler zwischen Gott und den Menschen die Schriftgelehrten standen, die das Gegenteil der Propheten sind. Da alle Religion auf dem heiligen Buch ruhte, dieses aber in toter Sprache geschrieben und der Auslegung bedürftig war, fiel den Interpreten des Buches der Beruf zu, Gottes einzige Offenbarer zu sein. Ihnen gegenüber standen die Laien als die gesetzesunkundige Masse, die Blinden und Unmündigen[1] — eine ganz verkehrte Unterscheidung, denn die Gelehrten sind Gott gegenüber Laien, mehr als die anderen. Die Gabe dieser Gelehrten war Scharfsinn und gutes Gedächtnis, weiter nichts. Das Volk hatte den Eindruck, dass sie ihm eine Masse von schweren Satzungen auferlegten, um die sie sich selbst herumdrückten, und dass sie sich bemühten, das Himmelreich vor den Menschen zu verschliessen[2]. Jesus hat die Schriftgelehrten abgesetzt und ihre Offenbarungsrolle geleugnet; sie haben Gott nicht erkannt. Das hat jedoch zur Kehrseite nicht die Mündigkeitserklärung der Laien, oder die Behauptung, dass jetzt kein Mittler mehr nötig sei, wie es einem phantastischen Liberalismus vorschwebt, sondern die Mittlerstellung seiner Person. Niemand, auch kein Laie, hat den Vater erkannt, als der Sohn, dem alles, d. h. hier alle Erkenntnis anvertraut ist, und der Gott offenbaren kann, wem er will[3]. So, als Offenbarer Gottes an Stelle der Schriftgelehrten bringt Jesus die Erlösung. Damit ist die alte prophetische Religion wieder erwacht, Gottes Wort ist nicht mehr im Buch, sondern lebendig. Nicht durch Orakel und Wunder, wohl aber durch Jesu Wort spricht er zur Welt[4]. Da aber der Sohn selbst kein Theologe, sondern — der Gelehrsamkeit nach — Laie ist, so wird Gott durch ihn den Unmündigen erschlossen. Jedes Kind kann Jesus verstehen. Er bringt ja nichts als das jedem Gewissen Einleuchtende; er stellt den einzelnen Menschen in die Wirklichkeit und vor die Ewigkeit hin. So kann Jesus die Massen zu sich herbeirufen: „Kommt her zu mir, ihr Mühseligen und Beladenen, ich will euch erquicken. Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht[5].“ Seine

[1] Joh 7 49 Mt 11 25. [2] Mt 23 4 13. [3] M 11 27. [4] Lc 10 16.
[5] Mt 11 28f.

„Offenbarung" bedeutet ja die grosse Vereinfachung der Religion, die Betonung des Wichtigen, der Hauptsache. Sie bedeutet das Ende der Theologie. Das Christentum ist seinem Wesen nach Laienreligion, weil Jesus, ein Laie, sein Prophet war. Hiegegen hat dann schon das Aufkommen der paulinischen Theologie die grosse Wendung gebracht, obschon Paulus noch wusste, was Jesus wollte. Erst recht ist das christliche Dogma mit seiner Lehroffenbarung die reine Karrikatur des Evangeliums. Für Jesus selbst hat die Erlösung von den Schriftgelehrten als nächste Folge seine Beseitigung durch dieselben erzielt. Prachtvoll hat der Evangelist Marcus das verstanden, wenn er den Jesus, der nicht wie die Theologen predigt, aber schliesslich von diesen umgebracht wird, feiert. In seiner Schrift meldet sich noch einmal der Laiencharakter des Evangeliums zum Wort[1].

Daran reiht sich sofort als Konsequenz die Erlösung von der jüdischen Kirche. Sie ist eigentlich schon damit gegeben, dass der Einzelne durch Jesu Weckruf ganz auf sich selbst und sein Gewissen gestellt wurde. Ueberall, wo diese Kategorie: der Einzelne, zum Bewusstsein der Menschen gelangt, hört die Herrschermacht der Kirche auf. Direkt auf Trennung zielte die Forderung des Bekenntnisses, dieser echt kirchenfeindliche Schritt Jesu. Er hat von seinen Jüngern zuletzt verlangt, dass sie seine Person über alles stellen und für ihn den Bruch mit dem ganzen Volk und seiner Obrigkeit auf sich nehmen sollten. Es scheint, dass er noch in seinen letzten Reden ihnen geradezu den Konflikt mit der jüdischen Hierarchie in Aussicht stellte und für diesen Fall unbedingte Freiheit und Standhaftigkeit verlangte[2]. Für seine Jünger, Laien aus Galiläa, erzogen in tiefster Ehrfurcht vor Jerusalem, dem Tempel und dem Synedrium, war das etwas Ungeheures. Sie haben es jedoch gethan. Jesus hat wirklich eine Märtyrergesellschaft erzogen, die den hohen Rat nicht scheute und Gott mehr als Menschen gehorchte.

Die Loslösung von der jüdischen Kirche hat als positive Kehrseite die Grundlegung zur neuen christlichen Gemeinschaft. Das war freilich keine Kirchenstiftung. Wie sollte Jesus eine Kirche stiften, wenn das Gottesreich demnächst kommt und allen menschlichen Formen ein Ende macht! Das grosse Interesse an der Kirche ist erst später erwacht, als die Gottesreichs-

[1] Mc 1 22 2 6 16 3 22 7 1 8 31 11 27 14 43. [2] Mc 13 9—13.

hoffnung die Gemüter nicht mehr in erster Linie beschäftigte. Bei Jesus fehlt noch jede Spur einer Organisation, daher auch jede Stiftung von Gemeinschaftszeichen, Sakramenten. Nicht einmal zur Pflege der Gemeinschaft fordert eines seiner Worte die Brüder auf. Trotzdem hat er eine Gemeinschaft begründet durch sich selbst und die Apostel. Wer sich zu ihm hält, ihn und seine Boten aufnimmt, seine Gebote hält, für ihn eintritt vor den Menschen, der gehört selbstverständlich mit allen denen zusammen, die denselben Herrn haben. So konnte Jesus gelegentlich von seiner Familie reden: es sind alle Brüder und Schwestern, die Gottes Willen thun[1]. Er scheint auch gesagt zu haben, dass jeder, der Haus und Familie seinetwegen verlasse, es hundertfältig wiederfinden solle schon in dieser Zeit, also in der Gemeinschaft der Gleichgesinnten[2]. Als Kriterium der Zugehörigkeit zu ihm stellte er das Halten der Gebote, die „Früchte" auf, an denen man Wolf und Schaf unterscheiden könne[3], und legte den so gekennzeichneten Brüdern vor allem die Pflicht des gegenseitigen Dienens und Helfens ans Herz[4]. Je mehr das alles rein geistige Grundsätze sind ohne jeden rechtlichen Zusatz, desto innerlicher und tiefer ist gerade ihre Verpflichtung. So nur kam es, dass sich so rasch nach der ersten Zerstreuung eine neue Gemeinschaft nunmehr auch äusserlich zusammenfinden konnte.

Diese Jüngergemeinde ist die Stätte, wo die erlösende Wirkung Jesu erst recht zur Geltung kommt, indem das neue Leben, das in ihm ist, sich ansteckend überträgt auf die dafür empfänglichen Geister. Die Eigenart seiner Frömmigkeit pflanzt sich fort und wird der Keim der Frömmigkeit der Gemeinschaft. Alles, was sich mit Recht christliche Religion nennt, ist direkt oder indirekt die Nachwirkung des neuen Lebens in Jesus und hat sich an ihm zu orientieren. Das erste in die Augen fallende Merkmal dieser Frömmigkeit Jesu ist die Konzentration und Ausschliesslichkeit des religiösen Verhältnisses, wie es für die ganze Zeit unerhört war. Gott war ihm Ein und Alles, Gottesdienst die Summe seines Lebens. Es gab hier nichts von Sonntag und Werktag, heilig und profan. Das Essen und Trinken und Schlafen, die Freude, der Zorn stand unter Gottes Augen. Eine volle Aufgeschlossenheit für den ganzen ihm zugänglichen Reich-

[1] Mc 3 33ff. [2] Mc 10 29f. [3] Lc 6 43–46 Mt 7 15f. [4] Mc 10 43f.

tum der Wirklichkeit war hier verbunden mit der Unterordnung aller Dinge unter Gottes Willen. Von allen späteren Dokumenten sind vielleicht nur Luthers Tischreden eine ähnliche Offenbarung. Von einer so gänzlich mit Gott verbundenen Existenz geht immer eine Wirkung aus auf die Umgebung. Die Religion muss in ihr der Mittelpunkt, die Herrscherin des Lebens werden. Das hat sich hernach bewährt im zungenredenden Enthusiasmus der Jünger und in ihrer Märtyrerfreudigkeit; sie waren wirklich im stande, für Gott alles zu opfern. Sodann aber ist das Besondere der Frömmigkeit Jesu die ihr ganz eigene Verschmelzung von Gegensätzen, von Kinderfröhlichkeit und Harmlosigkeit und von Mannesmut und Ernst. Das lässt sich natürlich ganz so in keinem Menschen nachbilden, aber es wirkt doch dahin, dass die Vorherrschaft des einen immer durch das Mitspielen des anderen ergänzt wird. Von dem Kinderglück Jesu kann sich wohl kaum jemand eine Vorstellung machen. Er führte ein Leben im Sonnenschein und in der Freude, im kindlichen Gottvertrauen, im Jubel über die Natur und über die guten Menschen. Mitten im tobenden Seesturm kann er schlafen, wie das Kind in seiner Mutter Arm; was sollte ihm auch Schlimmes geschehen?[1] Er sieht den Vögeln zu, wie sie gar nichts arbeiten und doch so froh geniessen, oder wie sie sicher auf dem Dachrand sitzen, ohne dass ihnen Gefahr droht[2]. Dann wieder findet er, dass die ganz gewöhnlichen Feldblumen so viel schöner gekleidet seien, als König Salomo in all seinem Hofstaat. Da könnten die Menschen etwas lernen![3] Aber seine Lieblinge sind die Kinder; die schliesst er in die Arme und drückt sie an sein Herz[4]. Er fühlt eben, dass er da unter seinesgleichen ist. Wir Menschen sollten Gottes Liebe fassen können, wie das Kind das Märchen, das man ihm erzählt; das sagt der Spruch: „wer das Gottesreich nicht annimmt wie ein Kind, kann nicht hineingehen[5].“ Alle Quälerei, alles Grübeln und Sorgen und Rechnen, alles sich Zwingen und Steigern lag ihm so völlig fern. Er besass die volle Freiheit und Frische einer gänzlich unverdorbenen, in Gottes Liebe ruhenden einfachen grossen Seele. Daneben aber liegt ungetrennt ein ganz ungeheurer Ernst in seiner Seele. Die Ewigkeit jederzeit gegenwärtig, kein Spiel und Tändeln, kein sich Vergessen auch nur einen Augenblick. Der

[1] Mc 4 38. [2] Mt 6 26 10 29. [3] Mt 6 28ff. [4] Mc 10 13—16 9 36.
[5] Mc 10 15.

Blick ist nach vorn gerichtet, nach dem Ziel; Gottes Gedanken erfüllen ihn jederzeit, sein Wille soll der eigene Wille werden. Es gibt ein Entweder-oder, einen schmalen und einen breiten Weg. Am einen Endpunkt steht die Hölle, wo das Feuer nie erlischt und der Wurm nie stirbt. Besser einäugig oder mit einem Fuss ins Himmelreich eingehen, als gesund an allen Gliedern zur Hölle fahren[1]. Dies furchtbare Wort steht neben dem anderen von der Annahme des Reiches Gottes wie ein Kind; nur beide zusammen geben ein Bild von Jesus. Diese wunderbare Verbindung schroffer Gegensätze geht jetzt von Jesus aus und teilt sich mit. Unendliches war die Folge.

Zunächst die Gewissheit des Ziels, die Sicherheit und Stetigkeit der Hoffnung. Für die Juden war die Endkatastrophe ein unsicheres und unheimliches Ding. Man studiert, grübelt, berechnet ihr Kommen und zugleich erhascht man den Genuss der Gegenwart. Besser hier ein handgreifliches Glück, als jenes nur gedachte! Durch Jesus ist die Hoffnung zur festen Gewissheit und damit zu einer Lebensmacht geworden, mit der künftig die Welt zu rechnen hat. Die Ewigkeit wird feste Realität, nicht blosser Gedanke; das Ziel steht unverrückt vor Augen, einerlei ob es früher oder später kommt. So haben die alten Christen die Enttäuschung, dass die Parusie nicht eintraf, gefasst ertragen können. „Das Reich muss uns doch bleiben" war ihr Trost.

Sodann eine ungewöhnliche Stärkung der Kraft zum Guten, der Freiheit im Menschen. In seinen Worten appelliert Jesus immer an den Willen, an die freie Wahl. Er hält Gottes Gebot durchaus für erfüllbar. Es ist ihm gar kein Zweifel, dass der Mensch kann, nur am Wollen fehlt's ihm. So durfte Jesus glauben und reden, weil er selbst den Willen befreit und gekräftigt hat mehr als je ein Mensch in der Weltgeschichte. Seine Begeisterung, seine Liebe, sein Mut werden die Triebkraft alles Guten in seinen Jüngern. Darum kann er alles fordern, weil durch ihn alles möglich wird; er kann wirklich, wie die Legende sagt, den Petrus auf dem Meere wandeln machen. Es ist jeder Zeit unglaublich, was ein guter und heiliger Mensch zu stande bringen kann in schwachen und kleinen Seelen. Er erweitert die Grenzen des Möglichen auf ethischem Gebiet, wie ein Entdecker auf dem wissenschaftlichen. Jesu Jünger sind von Haus aus gar keine

[1] Mt 7 13f. Mc 9 43–48.

Helden gewesen; das beweist der ganze Verkehr Jesu mit ihnen bis zur Verleugnung des Petrus. Und trotzdem, was hat Jesus aus ihnen für eine starke, der Welt trotzende Schar gemacht! In dem grossen, ewigen Kampf der guten und der schlechten Kräfte, der die Weltgeschichte durchzieht, bedeutet das Auftreten Jesu den grössten Kraftzuwachs des Guten, also, dass es um seinetwillen unter keinen Umständen unterliegen kann.

Eine solche Stärkung der Willenskraft war ihm möglich, weil er die Menschen zugleich von der Sündenangst erlöst hat. Das jüdische Sündengefühl, mehr Produkt des Unglücks als der sittlichen Vertiefung, war schon zu einer Krankheit geworden, die wie ein Alpdruck auf den Gemütern lastete. Paulus ist sein grosser Dolmetsch. Wohl enthielt das jüdische Hauptgebet, das Gebet der 18 Bitten, die prächtige 6. Bitte:

Vergieb uns, unser Vater,
Denn wir haben gesündigt.
Verzeih uns, unser König,
Denn wir haben gefrevelt.
Du vergiebst und verzeihst ja gern.
Gelobt seist du, Herr, Gnädiger,
Der du so viel verzeihst!

Es war also ein fester jüdischer Glaubenssatz, dass Gott den Israeliten auf ihr Gebet hin verzeihe. Aber was halfen die schönen Worte, wenn der Einzelne keine persönliche Gewissheit und keine Kraft zu einem frohen Leben daraus zu schöpfen vermochte! Das Sündengefühl blieb doch oben auf. Jesus hat dies krankhafte, elende Sündengefühl überall verscheucht. Es vergeht vor ihm, wie der Nebel vor der Sonne. Jesus setzte die im jüdischen Gebet ausgesprochene Theorie in That um und gab denen, die um ihn waren, Gewissheit der Vergebung, Mut und Freude. Sprach er einem bekümmerten Menschen die göttliche Deklaration aus: „Dir sind deine Sünden vergeben!“ so war alle Not verschwunden[1]. Den Pharisäern gegenüber trat er auf als der Anwalt des rechten Sündervaters und proklamierte im Gleichnis vom verlorenen Sohn den Grundsatz, dass Gottes Gerechtigkeit gar nicht Schaden leide, wenn er vergiebt[2]. Die Jünger aber lehrte er ganz einfach zu Gott um Vergebung beten und diese betrachten als ein Grundgesetz der göttlichen und menschlichen Familie[3]. Er hat es klar ausgesprochen, dass das Gotteskind durch keine

[1] Mc 2 5. [2] Lc 15 12–32. [3] Lc 11 4.

Sünde von Gottes Liebe getrennt ist, so wenig als ein menschliches Kind von seines Vaters Liebe. Tiefer als die meisten der Rabbinen hat er in die Menschenherzen gesehen und dort das „niemand ist gut" und „ihr, die ihr arg seid" gelesen. Im Herzen wohnen die bösen Gedanken, und wenn der Geist auch willig ist, so ist das Fleisch doch schwach[1]. Wer so in die Tiefen dringt, der ist einem gutmütigen Optimismus unzugänglich. Allein Jesus hat aus dieser Sündenerkenntnis sich nicht zur Verzweiflung bringen lassen, weil er weiss, dass Gottes Liebe und Barmherzigkeit grösser als alle unsere Sünde ist[2]. Wenn die Sünde zum Menschen gehört, dann gehört das Verzeihen zu Gott. Ja der Mensch träte aus dem rechten Verhältnis zu Gott heraus, wenn er je das Verzeihen Gottes nicht mehr beanspruchen wollte. Das sind kühne Glaubenssätze, gefährlich jedoch nur für den, der den Gott Jesu nicht kennt. Wie sinken sie alle elend zu Boden vor diesem Glauben an die des Verzeihens frohe Vaterliebe Gottes, die schön gezimmerten Theorien von Opfer und Stellvertretung! Das eine Gleichnis vom verlorenen Sohn löscht sie alle aus. Wie die Sünde und ihre Not, so liegt erst recht die Sünde- und Sühntheologie weit abseits von den Jüngern Jesu.

Der Friede Gottes, den Jesus den Seinen durch dies beglückende Evangelium gab, erhält seine Probe an ihrer Stellung zur Welt. Auch hier bringt Jesus die Erlösung von allen Aengsten und Sorgen. Die Dämonen sind keine Macht mehr, seit Jesus sie niedertritt. Den Juden war das feste Stehen in dieser Welt so schwer geworden, weil sie sich auf Schritt und Tritt von einem Heer des Bösen umringt wussten. Die Welt, so hiess es vielfach, war von Gott dem Teufel übergeben worden[3], er war ja der Fürst, der Gott dieser Welt[4]. Angst, Verzagtheit, Aberglaube war die Folge. Jesus, der fest an das Dasein der Dämonen glaubte, fasste sein Leben als einen mutigen, frohen Kampf gegen sie auf und rief es laut den Menschen zu: Die Welt gehört Gott, und er giebt uns den Sieg[5]. Durch seine eigene Furchtlosigkeit vertrieb er seinen Jüngern auch alle Menschenfurcht. Er zeigte ihnen an seiner Person, dass Gottesfurcht und Menschenfurcht sich nicht vertragen, und dass wer unter Gottes Schutz steht, sich gar nicht zu kümmern braucht um das Drängen und Hassen

[1] Mc 10 18 Mt 7 11 Mc 7 21 ff. 14 38. [2] Mt 18 23—27 Lc 7 41 f. [3] Lc 4 6.
[4] II Kor 4 4 Joh 12 31. [5] Mt 12 28 Mc 3 24 ff. Lc 10 19.

der kleinen Menschen. Lässt Gott sie äusserlich unterliegen, so sind sie selbst dann seiner froh und sterben mit dem Ruf: Das Reich wird uns doch bleiben [1]. Allen Sorgen, der Armut, der Not nahm er das Peinigende weg, indem er ihnen half, Gottes Vaterliebe in alles Dunkle und Schwere mitzunehmen. Das „Sorget nicht", das Jesus von Ort zu Ort trug, gewann seine Kraft durch ihn, den Sorglosen, der nichts hatte und so fröhlich war [2]. Auch alle Versuchungen der Welt lehrte er sie tapfer durchkämpfen; er selbst überwand sie durch sein Gebet und ein mutiges Wort [3]. Vor allem aber hat Jesus eine neue Betrachtung des Leidens und auch des Todes eingeführt. Er brach gänzlich mit dem jüdischen Vergeltungsdogma, das in vorschnellem Urteil jedes Unglück zu einer Strafe Gottes und damit zur doppelten Qual werden liess. Dem gegenüber zeigt Jesus im Gleichnis, dass ein gänzlich Armer, Verlassener so viel glücklicher sein kann, als ein an aller Lust sich sättigender Reicher, weil der Tod so oft die Umkehr der Lose bringt. Daher heisst es jetzt: selig sind die Armen, die Hungernden, die Verfolgten, da die Zukunft ihnen gehört [4]. Am wichtigsten ist aber für ihn und die Jünger sein eigener Todesgang geworden. An seinem eigenen Los musste es klar werden: das Vergeltungsdogma ist falsch; Leid und Tod sind nicht Strafmittel, da Gott sie seinem Sohn geschickt hat. Damit ist der Christ von allem Bitteren an der Todesfurcht befreit. Freilich sind schon die ersten Christen nicht dabei stehen geblieben. Die Gedanken von Strafe, Vergeltung, Sühne waren zu stark in ihren Köpfen und verlangten eine Anwendung auf Jesus in einer neuen Form. Trotzdem drang in der Beurteilung des eigenen Unglücks die neue Erkenntnis durch, dass das „Kreuz" aus Gottes Liebe kommt. Sie ist die Frucht des Todes Jesu.

Indem so der Jünger Jesu die thatsächliche Erlösung von allen gottfeindlichen Mächten erfährt, wird er durch Jesus aus einem Kind der Welt, des Vergänglichen und Eiteln zum Gotteskind erhoben. Denn das ist immer das letzte Ziel Jesu gewesen, Gott und die Menschen so zu verbinden, wie er mit Gott verbunden ist. Theoretisch hat er das nie formuliert, und es ist weder ihm, noch den Seinen eingefallen, die Grenzen zu verwischen, die den „Herrn" von den „Jüngern" scheiden. Trotz-

[1] Lc 12 4–9. [2] Mt 6 25–34. [3] Lc 11 4 Mc 8 33 Mt 4 3–11.
[4] Lc 16 19–26 6 20 ff. Mt 5 10.

dem hat er die Jünger so in sein Verhältnis zu Gott hineingezogen, dass das Gebet beider dasselbe ist. Das Gebet ist überhaupt etwas Centrales für Jesus und die Seinen. Im Gebet nimmt der Mensch die Stellung ein, die ihm zukommt: Gott der Geber und er der Empfänger. Von Jesus und seinen Jüngern ist mit einer Freudigkeit, Siegesgewissheit, Dringlichkeit gebetet worden, wie vielleicht nie in der Geschichte[1]. Philosophen mögen darüber lächeln, weil sie es nicht verstehen. Es sind immer die grössten Zeiten in der Religionsgeschichte gewesen, wo der Gläubige Gott am meisten zugetraut und daher auch am meisten von ihm erhalten hat. Hier erweitert sich der Kreis des sonst Möglichen; neue Kräfte werden entbunden und setzen die Welt in Erstaunen. Es kommt aber hier auf den Inhalt des Hauptgebets an. Das Unservater[2] ist nicht nur die einfachste Zusammenfassung der „Erlösung", sondern auch das Band zwischen Jesus und seinen Jüngern. Wer es wirklich beten kann — nicht als Formel —, der hat die Stufe erreicht, über die hinaus etwas Höheres in den gegenwärtigen Existenzbedingungen nicht zu erwarten ist. Indem er Gott als seinen Vater anruft, ist er selbst sein Kind und damit Jesus gleich. Indem er um das Kommen des Gottesreichs bittet, ergreift er Besitz von der Ewigkeit. Indem er endlich für die kurze Zeit, die noch aussteht, sich Brot, Vergebung und Schutz erbittet, nimmt er seine Existenz, seinen Frieden und seine Heilsgewissheit aus Gottes Hand und keine Macht kann ihn von Gott trennen. Damit ist die Erlösung vollendet, soweit das auf Erden möglich ist, und die Zukunft ist bereits in Besitz genommen. Wer so betet, hat in den Schranken des Erdenlebens Anteil an Gottes Macht und Liebe gewonnen.

Dies Gebet betet der Jünger Jesu ohne Nennung des Namens seines Herrn und ohne seine Fürbitte in Anspruch zu nehmen. Damit ist klar gegeben, in welchem Sinn Jesus der Erlöser sein wollte, und in welchem nicht. Er hatte den Beruf, seinen Zeitgenossen — nicht ihnen allein — Gott durch seine ganze Existenz nahe zu bringen, sie angesichts der Ewigkeit so an Gott zu ketten, dass sie ihn nie mehr lassen können. Das ist ihm so völlig gelungen, dass seinen ersten Jüngern gar nie der Gedanke kam, er stelle sich neben Gott und verdränge Gott aus dem Mittelpunkt. Sie haben Gott allein angebetet und das Wort Jesu überliefert,

[1] Mt 7 7–11 Lc 11 5–8 18 1–5. [2] Lc 11 2ff.

dass auch er nicht gut zu nennen sei[1]. Und das war die letzte Probe ihrer Erlösung. Jesus aber hat durch seine Demut und Wahrhaftigkeit, seine völlige Unterordnung unter Gott mehr als durch alles Uebrige gezeigt, dass er den Erlösernamen im vollen Sinn verdient.

Ueber den Tod Jesu kann der Historiker nicht entfernt so viel aussagen wie der Dogmatiker, einfach weil er nicht so viel weiss. Zunächst ist seine geschichtliche Veranlassung klar. Er war die notwendige Folge der Auflehnung Jesu gegen die göttliche Autorität der Schriftgelehrten und gegen die Propaganda der Pharisäer. Die geistigen Führer des Volks und die am meisten im Geruch der Frömmigkeit stehende Partei erkannten, dass in Jesus ein Geist auftrat, der sie hinwegfegen musste. Die Gefahr war zuletzt so gross, dass nur die schnelle Beseitigung Jesu Rettung zu bieten schien. Weniger sicher sind wir über den Gang des Prozesses und speziell über den Rechtsgrund der Verurteilung unterrichtet, weil wir keine Kunde von Augen- und Ohrenzeugen haben. Wir kennen schlechterdings nur, was unter den Christen darüber erzählt worden ist und zwar zur Zeit der Aufzeichnung des Evangeliums Marcus, also fast vierzig Jahre später. Wie es scheint, wurde von den Einen ein hartes Wort Jesu gegen den Tempel als Rechtsgrund geltend gemacht[2], das die Christen infolgedessen Jesus nicht zuzuschreiben wagten, bis sie es zu allegorisieren vermochten[3]. Vielleicht haben wir hier eine alte Tradition, die später offiziell abgelehnt wurde. Nach Marcus selbst wurde dem gefangenen Jesus vor dem Synedrium ein Messiasbekenntnis abgenötigt, das auch die römische Justiz als Rechtsgrund der Verurteilung gelten liess[4]. Dementsprechend soll die Ueberschrift am Kreuz gelautet haben: Der König der Juden[5]. Diese Tradition lässt also Jesum für das Bekenntnis sterben, für das seine Jünger später in den Tod gegangen sind. Allerdings wird sie von der Schwierigkeit betroffen, dass nach strengem jüdischen Recht das Messiasbekenntnis keine todeswürdige Gotteslästerung ist. Dagegen spricht für sie, dass für die römische Justiz dieser politisch klingende Titel besonders gravierend sein musste und dass für die Gegner Jesu in dringenden Umständen der Buchstabe des Rechts nicht massgebend zu

[1] Mt 4 10 Mc 10 18. [2] Mc 14 57 f. 15 29. [3] Joh 2 19 21 f. [4] Mc 14 61 ff. [5] Mc 15 26.

sein brauchte. Deshalb hat diese Tradition noch immer das Meiste für sich, immer die Unsicherheit der ganzen Berichterstattung eingerechnet.

Die Hauptfrage ist, wie Jesus seinen Tod aufgefasst und getragen hat. Wir können sie nur indirekt beantworten, da uns nur die Auffassung der Jünger bekannt ist und auch sie so, wie sie sich im Lauf von vier Jahrzehnten gestaltet hat. Man muss sich das offen eingestehen, dass die Theologie des Todes Jesu Theologie der Jünger nach seinem Tod ist, die vielleicht zu einem ganz kleinen Teil durch Jesus selber bestimmt ist. Dazu kommt aber das Weitere, dass diese Jünger in Getsemane geschlafen haben und nachher geflohen sind, dass sie weder vor dem Synedrium, noch vor Pilatus, noch beim Kreuz zugegen waren; bloss von einigen Frauen erzählt Marcus, dass sie von weither zuschauten[1].

Wir sind trotzdem nicht ganz von wertvoller Kunde verlassen. Vor allem kommt der Haupteindruck der Ueberlieferung in Betracht, dass nämlich der Tod Jesu von den Jüngern als ein schwerer Schlag empfunden wurde, den sie, ohne ihn zu verstehen, einfach aus Gottes Hand nehmen mussten. So oft Marcus Jesus von seinem Tod reden lässt, die Jünger können sein Wort nicht fassen, sie wollen ihm wehren zu sterben[2], sie fügen sich schliesslich bloss in die Einsicht, dass Gottes Gedanken andere als Menschen Gedanken sind[3]. Dementsprechend trägt die ganze Schilderung des Leidens und Sterbens Jesu ein ausserordentlich düsteres Gepräge, ganz im Unterschied von der Haltung späterer Martyrien. In Getsemane das Zittern und Zagen Jesu, „meine Seele ist betrübt bis in den Tod", die dringliche Bitte zu Gott, dass dieser Kelch vorübergehe[4]. Auf Golgotha das einzige Wort: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" aus Psalm 22; dann der laute Todesschrei[5]. Wie ist es nur möglich, dass dieser Evangelist Jesus scheinbar so trostlos sterben lässt, so ganz anders als Lucas und Johannes, die den Trost ergänzten. Die Auferstehung bringt für Marcus erst den Trost, die Lösung des Rätsels, die Antwort Gottes auf Jesu Frage am Kreuz. Ist Jesus auferstanden, so kann der Christ alle Schrecken seines Todes ertragen. Das und keine

[1] Mc 15 40. [2] Mc 8 32 9 32. [3] Mc 8 33. [4] Mc 14 33—36.
[5] Mc 15 34 37.

Versöhnungstheorie half Marcus, half den ältesten Jüngern über das unergründlich Schwere der Passion hinweg.

Aus dem Gefühl eigener Niedergeschlagenheit heraus berichtet uns Marcus, wie schwer Jesus das Sterben geworden sei. Nun wäre es ein falscher Schluss, auf Jesus diese Stimmung seiner Jünger sogleich zu übertragen. Aber noch viel verkehrter wäre es, sie so zu ignorieren, wie es die spätere Theologie gethan hat. Es ist doch die einzige Kunde, die wir haben, die beste Kunde, aus dem Herzen der Vertrauten Jesu heraus, und auch die tröstlichste. Keine Versöhnungslehre, auch kein Wort des Apostels Paulus kann uns das geben, was uns der Eindruck dieser Jünger von Getsemane und Golgotha giebt. Nichts von Sühne, von Stellvertretung, überhaupt von Heilsgedanken! Der Mensch Jesus, dem das Leiden und Sterben so entsetzlich schwer und bitter wird, und der trotzdem zu Gott: Vater, mein Gott sagt und an diesem Vater festhält, selbst als es den Anschein hat, er habe ihn verlassen. Das im Tod sich vollendende Dennoch des Glaubens, für uns, seine Jünger, das Tröstlichste und Beste, das er uns in seinem ganzen Leben gegeben hat. Und zugleich ein Geheimnis, das am besten mit Schweigen zu verehren ist und mit der That. Wer selber sein Kreuz aus Gottes Hand nimmt, der allein versteht die Heilsbedeutung des Todes Jesu.

Daneben giebt uns Marcus Ansätze zum theologischen Verständnis des Todes Jesu in den Herrenworten vom Lösegeld und vom Abendmahl[1]. Hier erhält Jesu Tod stellvertretende Bedeutung: sein Leben hingegeben als Lösegeld statt vieler; sein Blut Bundesblut, vergossen für viele. Das ist zunächst wieder die Auffassung der Urgemeinde, ihr Verständnis des Todes Jesu, wie Paulus es bezeugt[2]. Ob es auch die Auffassung Jesu selber war, ist ungewiss. Das Wort vom Bundesblut wird von den Schwierigkeiten bedrückt, die der Ursprung der Abendmahlsfeier überhaupt uns bietet. Das Wort vom Lösegeld ist lose angehängt an ein anderes Wort, in dem der Menschensohn als Vorbild dienender Liebe den Jüngern hingestellt wird, so lose, dass es fast wie ein Zusatz erscheint. Man muss sich doch immer wieder sagen, wie ungeheuer leicht, ja notwendig diese Betrachtung des Todes Jesu in der Urgemeinde aufkommen konnte, auch wenn kein einziges Wort Jesu nach dieser Richtung wies.

[1] Mc 10 45 14 24. [2] I Kor 15 3.

Trotzdem ist es möglich, dass Jesus selbst seinem Leiden positive Zwecke abgewonnen hat. So sehr es zunächst seinem Messiasberuf widersprach, es musste doch, wenn Gott es schickte, sein Gutes haben, Segen stiften für Viele. Gedanken von der erlösenden Kraft des Martyriums waren seinem Volk so geläufig, dass sie auch ihm selber nahe lagen. Und es ist möglich, dass er in letzter Stunde beim Abschiedsmahl seinen Jüngern durch die Gleichnishandlung des Brotbrechens und Weinausgiessens den Segen seines Todes verständlich machen wollte. Man muss sich ihn dann in höchst gespannter und doch gefasster Stimmung denken: der furchtbare Tod vor den Augen und trotzdem der Blick vorwärts gerichtet auf den Segen und das Heil, das von diesem Tod ausgeht, und auf das Wiedersehen im Gottesreich. Aber daneben tritt doch sogleich wieder die Getsemanestunde, da Jesus sich den bittern Schmerz durch keine Gedanken an die segensreichen Folgen seines Todes zu versüssen weiss, sondern ihn einfach kindlich aus des Vaters Hand nehmen muss.

Eines aber steht fest: der Gedanke der Sündenvergebung hat mit dem Tod Jesu nichts zu schaffen. Man muss zuerst sein Evangelium von der frei verzeihenden Vaterliebe Gottes, das Unser Vater, die Gleichnisse vom verlorenen Sohn, vom unversöhnlichen Knecht, von den zwei Schuldnern, vom Pharisäer und Zöllner vergessen haben, wenn man sich in den Gedanken finden will, dass Gott uns um des Todes Jesu willen die Sünden verzeihe. Indem die Urgemeinde uns alle diese Herrenworte gross und unverfälscht überlieferte, hat sie bezeugt, dass sie Jesu Evangelium verstand, mag sie auch daneben von rückwärts her Jesu Tod in die Sühnegedanken eingeordnet haben. Hier gilt ein Entweder-oder: entweder man lebt im Vertrauen auf den Vatergott, wie Jesus und sein Jüngerkreis, dann weiss und erfährt man täglich, dass Gott aus freier Liebe, ohne jede Sühne und Verdienst, seinen Kindern verzeiht, wie er fordert, dass sie einander verzeihen und dass seine Liebe von keiner Grösse der Schuld überboten wird. Oder man kennt dies Vertrauen zum Vatergott zunächst nicht, dann bedarf man der Theorien von Sühne und Stellvertretung, durch die Gott bewogen wird, uns seine Gnade zuzuwenden. In dieser Lage ist Paulus gewesen, in der ersten die Jünger Jesu. Man hat allerdings ein Recht zu sagen, dass gerade der Tod Jesu, nicht durch sich selbst, aber durch seine theologische Deutung, für die Gott fernen Menschen

das wichtigste Mittel geworden sei, sie zum Vertrauen auf Gottes Liebe zu erheben. Leider aber hat diese theologische Deutung des Todes Jesu ebenso stark das kindliche Vertrauen zu Gottes Vaterliebe erschwert, da sie von einem anderen Gottesbegriff ausgeht als dem Vater der Liebe, und von Anfang an von der Absicht geleitet ist, allen denen das Verzeihen Gottes abzusprechen, die nicht an diese Deutung des Todes Jesu glauben. Das gehört dann jedenfalls nicht zu den segensreichen Wirkungen des Todes Jesu, an die er selber gedacht hat.

Der Tod Jesu bedeutete zunächst einen Triumph seiner Feinde. Sie hatten darauf gerechnet, dass er den Untergang der Sache, die Verwirrung der Anhänger, die Unmöglichkeit des Glaubens an einen Hingerichteten zur Folge haben werde. Die Flucht und Zerstreuung der Jünger nach der Gefangennahme schien eine Bestätigung dieser Rechnung[1].

Wider Erwarten sammelten sich die zerstreuten Anhänger bald, zuerst in Galiläa[2], dann in Jerusalem. Mit jubelnder Begeisterung riefen sie den Mördern Jesu das: „Er ist nicht tot, er lebt!“ entgegen. Die Rechnung der Synedristen war falsch. Ihre kluge Berechnung erwies sich als die grösste Thorheit und Unklugheit, da der Glaube an den Gekreuzigten und Auferstandenen das vermochte, was der Glaube an den Lebenden nicht zu stande gebracht hatte: die Gründung der neuen Kirche, die Lostrennung vom Judentum, die Eroberung der Welt.

Woher dieser Umschlag, wenn doch die Jünger verwirrt und bestürzt geflohen waren? Ihre Antwort war: Der Herr ist uns erschienen, zuerst dem Petrus, dann den Zwölfen, dann mehr als 500 Brüdern auf einmal, dann dem Jakobus, dann den Aposteln allen, zuletzt dem Paulus[3]. Aus diesen Erscheinungen — die ersten müssen nach dem ältesten Bericht in Galiläa erfolgt sein — schlossen sie auf die Thatsache der Auferstehung und auf das glorreiche Weiterleben Jesu. In der allerersten Zeit, damals als Paulus von Petrus seine Kunde empfing[4], hat man ausser diesem Schluss keine weiteren Beweise für nötig erachtet. Der neue Glaube steht auf den Erscheinungen allein.

---

[1] Mc 14 50. [2] Mc 14 28 16 7. [3] I Kor 15 5–8. [4] I Kor 15 3 vgl. Gal 1 18.

Das Urteil über diese Erscheinungen hängt ab vom Zutrauen zu Paulus und seinem Berichterstatter, mehr noch vom philosophischen und religiösen Standort, vom „Glauben" des Beurteilers. Rein wissenschaftliche Erwägungen können da nicht entscheiden, wo es sich um das Ja oder Nein der unsichtbaren Welt und die Möglichkeit des Verkehrs mit Geistern handelt. Daher sind auch alle Erklärungsversuche, deren Grundlage das Axiom bildet, dass unsere sinnenfällige Welt die einzige Realität ist, notwendig und überzeugend nur für den Erklärer selbst. Der christliche Glaube rechnet immer mit der Realität des Jenseits, das unser Ziel ist; es macht daher für den Christen gar keine Schwierigkeit, das wirkliche, durch eine Vision vermittelte Hineinragen Jesu in unsere Welt für den Grund des Auferstehungsglaubens anzunehmen.

Aus einem anderen Grund kann sich der Historiker mit dieser Annahme, selbst wenn er sie billigt, nicht begnügen. Der blosse Glaube an dieses Wunder macht die Entstehung des Christentums von einem Zufall abhängig, als wäre ohne diese Geschichte die Sache Jesu untergegangen. Aber in der Person Jesu war eine so gewaltige, siegesmächtige Erlöserkraft, die durch den schmachvollen Tod doch auf keine Weise zu vernichten war. „Er war zu gross, um sterben zu können" (Lagarde), d. h. der Eindruck, den er gemacht, die Gemeinschaft, in der man mit ihm gelebt hatte, waren zu gross, zu fest und unzerstörbar. Wie er zur Zeit seines Erdenlebens ununterbrochen Freude, Trost, Mut, Siegesgewissheit den Jüngern gespendet hatte, so hörte er mit seinem Tod nicht auf, nach kurzer Verwirrung die Erlösung wiederaufzunehmen. Auch von Johannes dem Täufer erzählte man sich, er sei auferstanden und wirke durch Jesus[1]. Aber seine Sekte verging unter dem Wirrwarr jüdischer Sekten. Jesus war wirklich der Erlöser über den Tod hinaus; ja statt abzunehmen, begann er erst, alle Welt zu sich zu ziehen. Mag er daher auch durch Erscheinungen zur Sammlung geholfen haben, — dass diese Erscheinungen wirkten, war die Folge des früheren erlösenden Eindrucks, der durch den Tod nicht zu zerstören war. Der Auferstehungsglaube ist die Frucht der Erlösung durch Jesus.

[1] Mc 6 14.

II. Die Urgemeinde.

1. Die Führer.

Jesus hat die Seinen nicht führerlos zurückgelassen. Er hatte zu seinen Lebzeiten eine feste Truppe, die Zwölf, gebildet, die durch die Teilnahme an seinem Missionsberuf ihn selbst vervielfältigen und ersetzen sollte, wo er nicht zugegen war. Er machte den Zwölfen das gleiche Wanderleben zur Pflicht, das er selbst führte, gab ihnen die Vollmacht, die er besass, zu predigen und zu heilen, und räumte ihnen seine Rechte ein: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf; wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.“ Diese feste Truppe begleitete Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem, empfing seine letzten Befehle und war Zeuge seiner Gefangennahme [1].

Dem Haupt dieser Truppe, dem Petrus, ward nach der ersten Zerstreuung die erste Erscheinung zu teil [2]. Die zweite Erscheinung fand statt vor allen Elfen. Wir wissen nichts über den Inhalt der Erscheinungen, die Worte, welche damals vernommen wurden. Klar sind nur die Folgen: Die Sammlung der Truppe in Galiläa, der Aufbruch nach der Todesstadt Jerusalem, das Auftreten daselbst mit dem frohen Messiasbekenntnis [3]. Um die kleine Truppe als Mittelpunkt sammelten sich die früheren Anhänger, scharten sich die neuen. Der alte Name: „die Zwölf“ wurde später — vielleicht erst auf griechischem Gebiet — durch den Berufsnamen: „die Apostel“ verdrängt. Dieser Name empfahl sich, da er auch auf die späteren Missionare übertragbar war. Sein ältester Sinn war aber eng beschränkt: Missionsgenosse Jesu und Zeuge der Auferstehung [4].

Für die Entstehungsgeschichte des Christentums ist die Bedeutung dieser Truppe die allergrösste. Jesus hat die Kirche nicht gegründet; für Institute hat er, der das jüdische Institut in Trümmer schlug, keinen Sinn gehabt. Wohl aber ist der Apostolat sein eigenstes Werk. Er glaubte an die Macht des Wortes und die Kraft der Personen; aus diesem Glauben entstand die Berufung der Genossen seiner Mission. Dass er dabei nicht lauter Glück hatte, beweist der eine Name Judas Ischariot nicht allein; aber als Ganzes hatte dies Werk Bestand. Die ganze

[1] Mc 3 13–19 6 7–11 14 17 Mt 10 40 Lc 10 16. [2] I Kor 15 5 Lc 24 34.
[3] Act 2 14 22 ff. [4] I Kor 9 1 Act 1 21 f.

Konsolidierung der Gemeinde, die Bildung der Kirche ruht auf den Aposteln, ihrer Begeisterung, Tapferkeit, Ausdauer. Auch hier bewährt es sich: Männer machen die Geschichte. Im Kreis der Zwölf, hier allein entstand der Auferstehungsglaube[1], das künftige Fundament des Christentums.

Ein hohes Selbstbewusstsein beseelte diese Schar. Man fühlte sich als Stellvertreter und Fortsetzer Jesu selbst. Als Gesandter Jesu war man Gesandter Gottes[2]. Das neue Mittleramt zwischen Gott und den Menschen setzte sich in den Aposteln fort. Ihre Lebensstellung war, ganz wie die Jesu, eine aussergewöhnliche: die Zwölf hatten neben ihrer Mission keinen Beruf, ihren Lebensunterhalt bezogen sie ganz aus der Gastfreundschaft der Gläubigen[3]. Aber auch die Wunderkräfte Jesu wirkten fort in den Aposteln. Es wurde zur allgemeinen Losung, dass sich der Apostel durch Zeichen ausweisen könne[4]. Jesus selbst, so hiess es, habe ihnen die Vollmacht verliehen, auf Schlangen und Skorpione zu treten ohne Gefahr[5]. Zum Lohn für ihren treuen Dienst sollten sie dereinst mit Jesus auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels regieren[6]. In solchen Notizen macht sich schon die uralte Verherrlichung der Legende geltend. Selbstbewusstsein der Apostel und Verehrung der Gemeinde halfen früh sich ergänzen. Auf alle Fälle galt es als ganz besonderer Vorzug dieser ersten Zeit, dass man die Zwölf zu Führern hatte, in denen Jesus selbst fortlebte.

Es bestand aber trotz aller hohen Autorität nicht von fern eine Gleichstellung der Apostel mit Jesus. Die Unterordnung unter ihn, ruhend auf dem Gefühl, ihm die ganze Stellung zu verdanken, ist ein festes Merkmal des Apostolats. Der Apostel soll gar nichts Eigenes bieten, sondern nur die Gabe Jesu. Er soll nichts Originales schaffen, sondern überliefern, was Jesus geschaffen hat. Das Traditionsprinzip ist von Anfang an in den Aposteln verkörpert; wie sie äusserlich den Rabbinen gegenüber standen, so trafen sie innerlich mit ihnen zusammen in der Hochschätzung der reinen Ueberlieferung, nur dass dort das mündliche Gesetz, hier das Wort Jesu der heilige Gegenstand war. So sollte es nicht bloss sein, so war es in Wirklichkeit. Das gänzliche Zurücktreten der Boten hinter Jesus zeigt sich darin, dass

[1] I Kor 15 5. [2] II Kor 5 20 Mt 10 40 Lc 10 16. [3] I Kor 9 14 II Kor 12 13 Lc 10 7 f. [4] II Kor 12 12. [5] Lc 10 19 Mc 16 17 f. [6] Mt 19 28 Lc 22 30.

kein einziges originales Wort eines Apostels uns erhalten ist und dass dieser Mangel jeder Originalität als etwas Selbstverständliches ihrem Ansehen gar keinen Eintrag that. In der Apostelgeschichte führen sie teils alle zusammen[1], teils zu zwei[2] ein kollektives Dasein; es sind lauter Typen, keine einzige Person. Das gilt auch von der führenden Gestalt unter den Zwölf, Simon Petrus. Wir wissen, wie hoch Jesus ihn schätzte, ihn, den zuerst Berufenen[3], den ersten Bekenner[4], den ersten Empfänger der Auferstehungsbotschaft[5], den Felsenmann (Kephas)[6]. Paulus ging nach Jerusalem, um Kephas kennen zu lernen[7]. Er selbst bezeugt, dass dem Kephas das Evangelium der Beschneidung anvertraut sei[8]; das muss auf ein entscheidendes Wort Jesu zurückgehen, das in den verschiedenen Petrustraditionen noch nachklingt[9]. Selbst in Korinth gab es eine Kephaspartei,[10] vermutlich die jüdischen Christen, die in Petrus ihr natürliches Oberhaupt erkannten. Aber bei all dem steht fest, dass keine einzige diese hohe Bedeutung des Petrus rechtfertigende That sich der Erinnerung eingeprägt hat. Statt dessen giebt uns Paulus zu verstehen, dass der Herrenbruder Jakobus als die energischere Persönlichkeit ihn an Ansehen und Einfluss überholte[11]. Neben Petrus müssen noch die beiden Söhne des Zebedäus, Jakobus und Johannes, im Ruf besonderen Vertrauens des Meisters gestanden haben, Marcus hat uns das erzählt[12]. All das ändert nichts an der Hauptsache: Die Zwölfe sind Repräsentanten der Sache Jesu, weiter nichts.

Das zeigt sich am besten an der Art, wie sie ihren Beruf aufgefasst haben, nämlich als blosses Festhalten des Berufes Jesu. Weltgericht und Gottesreich standen vor der Thür. Es galt, nach Jesu Tod und trotz der Verwerfung Jesu seitens der Juden, die dieser Tod bedeutete, gerade den Juden die Busse zu predigen, ob sie sich noch rechtzeitig bekehren möchten. Wohl hatte Jesus selbst in scharfen klaren Worten das Gericht über den Tempel und Jerusalem ausgesprochen. Aber liess es sich nicht doch noch abwenden in letzter Stunde, wenn die Juden sich bekehrten? Gerade wie einst die Jünger des Jesaja das von diesem geweissagte furchtbare Gericht über Juda in letzter Stunde

[1] Act 5 18 6 2 8 1 9 27 11 1 15 6. [2] Act 3 1 8 14. [3] Mc 1 16 3 16. [4] Mc 8 29. [5] I Kor 15 5. [6] Mc 3 16 Mt 16 18. [7] Gal 1 18. [8] Gal 2 7f. [9] Mt 16 18ff. Lc 22 32 Joh 21 16. [10] I Kor 1 12. [11] Gal 2 9 12. [12] Mc 3 17 5 37 9 2 10 35 13 3 14 33.

abzuwenden versucht hatten durch die deuteronomische Reform, gerade so probierten es jetzt die Jünger Jesu mit ihrer Missionsarbeit. Sie vermochten den radikalen Bruch ihres Herrn mit Israel nicht zu fassen. Sie liessen sich verhaften, misshandeln, hinrichten von jüdischen Behörden[1] und bewiesen damit, dass ihnen Jesus über alles ging. Aber kein Preisgeben des geliebten Volkes. Kehrseite davon war, dass es durch die Zwölf fast keinen Schritt vorwärts ging mit der Heidenmission. Man freute sich, so oft man hörte, dass Heiden sich dem Jüngerkreis anschlossen[2]. Aber selbst ging man nicht hinaus; in Israel sollte der Messias die Seinen wieder treffen[3]. Ganz klar spricht hier der Vertrag von Jerusalem (Gal 2): Jakobus, Kephas, Johannes, die Säulenapostel, erklären: wir bleiben bei der Judenmission[4]. Wenn das von den Häuptern galt, darf man es auf alle Zwölf übertragen. Das Werk des Paulus liessen sie geschehen, halfen aber nicht mit. Es ist etwas Grossartiges, wie diese Boten Jesu trotz aller Ungunst und Drangsalierung seitens des jüdischen Volkes und seiner Obrigkeit unermüdlich dabei blieben, eben dies Volk allein doch zu gewinnen. Es war auch nötig und heilsam, dass das Band der neuen mit der alten Religion so lange hielt, bis sich die Lostrennung ohne Schaden vollziehen konnte. Aber ein Fortschritt auf der durch Jesus klar gewiesenen Bahn blieb aus.

Neben den Zwölf trat frühzeitig eine Autorität ganz anderer Art auf: die Brüder, überhaupt die Familie Jesu. Bei seinen Lebzeiten ungläubig oder doch skeptisch[5], werden sie erst nach seinem Tod von der Würde ihres Bruders überzeugt. Er erschien dem Jakobus[6]. Dies Ereignis gab ihm und der ganzen Familie sofort eine Stellung an der Spitze der Gemeinde. Paulus nennt den Jakobus, den Herrenbruder, einmal neben Petrus, das andere Mal als „Säule" mit Petrus und Johannes zusammen, also als apostelgleiche Autorität[7]. Aber nicht der Missionsberuf — die Verwandtschaft war hier das Ausschlaggebende. Die Verehrung Jesu übertrug sich wie von selbst auf seine leiblichen Verwandten, und diese wieder liessen es sich gern gefallen, an der Ehre des hohen Bruders teilzunehmen. Apostel und Brüder Jesu sind fast rivalisierende Grössen geworden. Es bildet sich eine Dynastie Jesu aus in Jerusalem. Nach dem Tode des Jakobus wählt man

[1] Act 12 2ff. Mc 10 39 Pap. fr. XI. [2] Gal 1 23f. 2 9. [3] Mt 10 23.
[4] Gal 2 9. [5] Mc 3 21 31—35. [6] I Kor 15 7. [7] Gal 1 18f. 2 9.

einen Vetter Jesu zum Nachfolger[1]; so geht es fort. Das war kein Glück für die Gemeinde. Jakobus war von allem Freien seines Bruders unberührt geblieben und hatte aus seinen Erfahrungen nichts gelernt. Die unheimliche Richtung des Judaismus hat an ihm ihr Haupt gefunden. Jene Fanatiker, die den Petrus in Antiochia so einschüchterten, dass er die Tischgemeinschaft mit seinen heiden-christlichen Brüdern abbrach, waren „Leute von Jakobus her“[2]. Zum Glück sind doch Kämpfe um die Nachfolge des „Herrn“, wie sie die älteste Geschichte des Islam kennt, der Gemeinde erspart geblieben. Aber Jakobus war an dem hohen Flug des Heidenapostels das hemmende Element.

Apostel und Brüder zusammen waren die Autoritäten der Tradition. Ihnen gesellten sich die Träger des Neuen zur Seite, deren Würde auf einer besonderen psychischen Begabung und auf der religiösen Begeisterung ruhte: die Propheten.

Die Propheten waren nichts völlig Neues im damaligen Judentum. Seit der makkabäischen Zeit waren sie nie ausgestorben. Ein Prophet, Johannes, geht Jesus voran. Propheten und Prophetinnen sind in Jesu Geburtsgeschichte verflochten[3]. Von falschen Propheten weissagt Jesus, und die Zeit vor dem jüdischen Aufstand bringt sie in Menge hervor[4]. Sie waren die Sturmvögel vor dem entsetzlichen Gewitter. Es ist wohl möglich, dass auch das Auftreten der christlichen Propheten mit dem Vorauszittern der unheimlichen politischen Bewegung in irgend welchem Zusammenhang stand. Trotzdem entsteht hier etwas Neues, wie es das gleichzeitige Judentum nicht kennt. Kurz nach Jesu Tod bricht vulkanartig der Enthusiasmus in der Urgemeinde zu Jerusalem aus[5]. Es war das jene geheimnisvolle Bewegung, die sich einerseits der Massen ansteckend bemächtigte, vor 500 Brüdern den Auferstandenen erscheinen liess[6], Hoch und Niedrig, Mann und Frau zu Inspirierten umschuf, andererseits Einzelne zu besonderer, oft lebenslänglicher Thätigkeit herausriss aus dem gewöhnlichen sesshaften Leben. Die Vorstellung von diesen Einzelnen — sie allein heissen von Rechts wegen Propheten[7] — war die uralte: Ein Geist tritt von aussen in den Menschen hinein und verkündet aus ihm Gottes Botschaft durch ekstatisches Lallen,

[1] Eus. h. e. III 11. [2] Gal 2 12. [3] Lc 1 67 2 25 36. [4] Mc 13 22. [5] Act 2. [6] I Kor 15 6 Act 4 31 10 44 I Kor 14 Act 2 16 ff. [7] Mt 10 41 I Kor 12 28 Act 13 1 15 32 21 9 10.

durch klares Wort oder durch eine symbolische Handlung. Sein Wort hat dann als reines Wort Gottes zu gelten, in Bezug auf die Zukunft als Orakel, in Bezug auf die Gegenwart als Befehl. Nach der Apostelgeschichte, wie nach den paulinischen Briefen gehören die Propheten zur Signatur der ersten Zeit. Wir erfahren aber zugleich, dass sie im Ansehen an zweiter Stelle standen[1]. Damit war gesagt, dass die Tradition Jesu in jedem Fall die Grundlage war, die wohl durch das prophetische Wort, durch den Geist, ergänzt, nie aber umgebildet werden durfte. Das war ein Grundsatz, welcher der Erkenntnis der leitenden Personen alle Ehre macht. Denn der Geist, der aus den Propheten redete, war etwas Unpersönliches, Unsicheres und Unkontrollierbares; mit dem Einfluss des geschichtlichen Jesus konkurrierten Einflüsse aller möglichen Potenzen. Es war schliesslich der religiöse Trieb in seiner Ausschliesslichkeit, da er alle übrigen Geisteskräfte zurückdrängte, zugleich aber in seiner Willkür und oft in sittlicher Indifferenz. Den Geist der Propheten zum obersten Regenten machen, das hätte so viel bedeutet wie Unterwerfung unter die Einfälle und Launen kräftig religiöser, aber oft sittlich unreifer und undisziplinierter Menschen. Da war es ein Glück, dass das Wort Jesu, durch die Apostel überliefert, höher stand als der Geist, dass der Heros der Klarheit, Nüchternheit und Zucht das Regiment behielt über alle Wogen überschäumender Begeisterung und Kraft. Mit dieser Beschränkung — den Aposteln unterstellt — war Einfluss und Bedeutung der Propheten immer noch das denkbar Grösste. Gott sprach wieder fort und fort. Man besass die Männer Gottes, die aus unmittelbarer Offenbarung schöpften. Wer sie antastete und lästerte, der beging die unvergebbare Sünde der Lästerung des Geistes Gottes[2]. Für die Entwicklung der Theologie bedeuten diese Propheten nicht viel, um so mehr für die Geschichte der religiösen Kraft der ersten Zeit. Die ganze Unruhe, Freudigkeit, Begeisterung Jesu zitterte nach in diesen Geistern.

Damit ist aber die Liste der Führer der ältesten Zeit noch lange nicht vollendet. Hinzu treten die Lehrer[3], gleichfalls vom „Geist" erfüllte Männer, die aber durch ihren Geist den Geist der heiligen Schriften ausschöpften, die Vertreter der Gnosis,

[1] I Kor 12 28 Mt 10 40f. [2] Mc 3 29 Mt 12 32 Did. 11 7. [3] Act 13 1 I Kor 12 28.

d. h. eben des rechten geistigen Verständnisses der Offenbarungen Gottes. Sie sind die Anfänger der christlichen Theologie — Apollos ihr erster Typus[1] —; eine grosse Zukunft wartet ihrer. Ferner die uns etwas rätselhaften Siebenmänner, zu denen Stephanus und Philippus gehörten, sämtlich Hellenisten und, wie es scheint, ursprünglich Vertreter der Hellenisten in Jerusalem[2]. Dann Apostel zweiter Ordnung, Missionare, wie Barnabas, Judas, Silas, von Gemeinden gewählt und ausgesandt oder von den Zwölfen delegiert als Untergesandte[3]. Später, als die Zwölf nach und nach ausstarben, traten diese Apostel im weiteren Sinne an ihre Stelle. Endlich die Vorsteher einzelner Gemeinden, Presbyter oder Episkopen genannt[4], auch sie gewählt auf Grund geistlicher Begabung und durch Stimmen des Geistes, aber sonst stark zurücktretend hinter den wandernden Führern, denen der Geist Vollmacht gab über die ganze, eben im Entstehen begriffene Kirche hin. Dafür werden diese Vorsteher später zu einer Würde emporsteigen, von der sie jetzt noch nichts träumen.

An Führern nirgends ein Mangel, so weit man blickt, eher eine zu grosse Fülle und Mannigfaltigkeit des Offizierkorps, und wie es scheint, kein Haupt, das alle Geister unter sich zu fassen und das Werk Jesu klar und sicher fortzusetzen weiss. Etwas Wunderbares hat es an sich, so schnell nach Jesu Tod eine solche reiche und reich gegliederte Schar tüchtiger, begeisterter, todesmutiger Männer an der Arbeit zu sehen, um der Welt sein Erbe zu erhalten. Jesu Sache kann nicht untergehen.

2. Die Entstehung der Kirche.

Schon zu Lebzeiten Jesu gab es eine christliche Gemeinschaft im ideellen Sinne, die Gesamtzahl aller derer, die in ihm als dem „Herrn“ ihr Haupt sahen und sich praktisch an seine Weisungen hielten. Aber es fehlte der Zusammenschluss und die Organisation. Dazu kam es erst nach Jesu Tod unter dem Eindruck der Erscheinungen und unter der Führung der Apostel. Ein genaues Datum kennen wir nicht. Die Rückkehr der Jünger nach Jerusalem zur Erwartung der Wiederkunft Jesu an dem Ort, wo er gestorben war, bildete das entscheidende Ereignis.

[1] Act 18 24ff. I Kor 1 12 3 6. [2] Act 6 1–6 21 8. [3] Act 14 14 15 27 I Th 1 7 Rm 15 7. [4] Phil 1 1 Act 20 17–28.

Die christliche Kirche ist aus Begeisterung entstanden. Je weniger man ihr das heute anmerkt, desto wichtiger ist es, sich daran zu erinnern. Ihr Ursprung ist eine Heldenverehrung — Theologen nennen es Glauben — die reinste und wahrste, die es je gegeben hat, welche alle Anhänger des Helden fest zusammenschloss und ganz von selbst die neuen Formen schuf, die Zeichen der gleichen Liebe. Mittelpunkt der neuen Gemeinschaft war ganz ausschliesslich die Person Jesu, gegenwärtig in der Verehrung, Liebe, Begeisterung, Treue seiner Jünger. Die Losung der Brüder hiess in einfachster Form: Jesus der Herr[1], mit ihm durch Leben oder Tod ins Gottesreich, ohne ihn verloren! Alles, was von Pietät und Ehrfurcht gegen Volk, Familie, Freunde in der Seele jedes Einzelnen wohnte, wurde jetzt übertragen auf Jesus und die Seinen und losgelöst vom früheren Ort. Das Wort Jesu: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich“[2] wurde jetzt in allen seinen praktischen Folgen beherzigt.

Der gemeinsame Glaube schafft sich sofort im Bekenntnis Ausdruck. Zu Lebzeiten Jesu stand der Glaube an seine Messianität noch im Hintergrund; Jesus verbot den Jüngern davon zu reden. Einfach als Gesandter Gottes hatte er Aufnahme erbeten. Jetzt wird das formulierte Bekenntnis: „Jesus ist der Messias“[3] das Unterscheidungsmerkmal der Freunde und Feinde. Das Bekenntnis ruhte zunächst auf dem einzigartigen Eindruck des Erlösers Jesus, empfing dann Halt und Gewissheit durch die Erscheinungen und erhob sich von da aus zur Hoffnung auf die glorreiche Wiederkunft Jesu auf den Wolken des Himmels zum Antritt des messianischen Regiments. Denn der Messiasglaube war Hoffnungsglaube. Jesus war noch nicht Messias gewesen, sondern erst Messiaskandidat; daher sprach man von der bevorstehenden Ankunft — nicht Wiederkunft — des Messias[4]. Durch diesen Hoffnungscharakter kam in das Bekenntnis etwas Ungewisses und doch Gewisses, ein Bangen, Erstreben, Ersehnen hinein. Es konnte eigentlich überhaupt nur in Begeisterung ausgesprochen werden. Eine entsetzliche Thatsache, der Tod, schien es zu widerlegen. Die Erscheinungen brachten Trost, aber zugleich neue Fragen und Unruhen. Die Erwartung der allergrössten Nähe der Ankunft erzeugte eine fortwährende Spannung

[1] I Kor 12 3. [2] Mt 12 30. [3] Act 2 36. [4] I Th 2 19 3 13 4 15 5 23 etc. Mt 24 27 37 39 vgl. I Kor 1 7.

im Gemüt. So war dies Messiasbekenntnis kein einfacher theologischer Satz, sondern der Ausdruck einer sehr unruhigen und stürmischen Seelenstimmung. Nur so, im Zusammenhang mit dem ganzen reichen Seelenleben, dessen Sehnsucht, Liebe und Mut hat das Bekenntnis zu dem trotz seinem Tod Lebenden und in Glorie wiederkommenden Jesus die Kirche geschaffen.

Glaube ist Begeisterung. Die für Jesus Begeisterten sind eben als solche Freunde und Brüder. Der Begeisterung, wo sie echt ist, genügt stets ein Minimum von Form; wo ein ausgedehnter Apparat von Formen und Riten nötig und heilig ist, da hat sich die Begeisterung in der Regel schon zurückgezogen. Ursprünglich umschliesst sie jeden, in dem sie sich selber findet mit offenen Armen. Daraus erklärt sich, dass die älteste christliche Gemeinschaft mehr enthusiastischen als rechtlichen Charakter trägt. Alle Aeusserungen eines Ausserordentlichen galten als sicherste Merkmale der Jüngerschaft. Voran das Zungenreden[1]. Der Eindruck der Erzählungen von den Thaten Jesu und seinen Erscheinungen war ein so ungeheurer, dass oft nicht nur gläubige Jünger, sondern Fremde und Neulinge, die anwesend waren, darüber in ekstatische Zustände fielen; ein ganz untrügliches Zeichen, dass sie Brüder waren, da Gott ihnen den Geist gegeben hatte[2]. So gross war der Jubel, das Entzücken, dass die artikulierte Sprache kein adäquater Ausdruck für die hervorquellende Begeisterung war. Bloss in Lallen und Stammeln, in unaussprechlichen Seufzern machte sie sich Luft. Diese wurden nach der damaligen Psychologie sofort als übernatürliche Geisteswirkungen gedeutet. In Wirklichkeit war es die einfache Aeusserung des Ueberschwänglichen und Mystischen in den Tiefen der Seele. Das Geheimnis in der Religion war lebendig geworden. Doch war dies Zungenreden nie das Einzige. Die Begeisterung äusserte sich in Thaten, wie sie der Mensch nur in ausserordentlichen Zeiten vollbringt. Ein grosser Teil der Jünger war durch die Uebersiedelung von Galiläa nach Jerusalem aus Heimat und Beruf herausgerissen und verarmt. Ohne die Unterstützung der Jerusalemer, besonders einiger Vornehmer, konnten sie nicht einmal das Leben fristen. Da geschah es, dass die reicheren Brüder den Armen so reichlich Anteil gaben an ihrem Erwerb und Genuss, dass sich später daraus die Legende von

[1] Act 10 44 ff. I Kor 14 24 f. [2] I Kor 12 10 14 Act 10 46 19 6.

der allgemeinen Gütergemeinschaft ausbilden konnte. Mancher Begeisterte verkaufte seine Aecker und trug den ganzen Erlös zu den Aposteln in Jerusalem, damit sie ihn unter die Armen austeilten[1]. So entwickelte sich eine Freigebigkeit im grossen Stil, ein Heroismus des Schenkens und Mitteilens, der in der That den starren Eigentumsbegriff ins Wanken brachte und es offenbarte, dass in den Worten Jesu eine Kraft zur Umgestaltung auch der äusseren Formen lag. Seine Krönung aber erlebte dieser ganze Enthusiasmus in dem Märtyrerheroismus der Brüder. Diese einfachen Fischer und Handwerker Galiläas warfen alles, was sie hatten, auch das Leben dahin und bethätigten mit freudigem Todesmut die Nachfolge Jesu[2]. Sie haben Jesu Worte in Thaten umgesetzt und den Tod für nichts geachtet. Mehr als das Zungenreden einigte das Blut der Märtyrer die erste Gemeinde. Aber was war das für eine Organisation! Wer von Jesus in Zungen redete, wer für ihn Hab und Gut den Armen gab und für ihn starb, war zweifellos sein Jünger und bedurfte keines äusseren Zeichens.

Aber eine Form war nötig für die Gesamtheit. Das Christentum hat in seiner ersten Zeit als Sekte (Häresie) existiert[3]. Es hat sich aus der Sektenform ganz allmählich zur Kirche herausgebildet durch die stufenweise Lostrennung vom Judentum und den immer stärker hervortretenden Oeffentlichkeitscharakter, der aber erst in der That Konstantins seinen Abschluss fand. Zunächst kann man es sich gar nicht sektenhaft genug denken. Aeusserlich beteiligte man sich am öffentlichen Kultus und stand unter dem öffentlichen Recht. Niemand dachte an Austritt aus der jüdischen Kirche. Aber das eigene Gemeinschaftsleben vollzog sich weit abseits von der Oeffentlichkeit. Winkelversammlungen, Zusammenkünfte im Hause eines Freundes bei verschlossenen Thüren sind die ältesten Gottesdienste gewesen[4]. Selbst die Mission war zum Teil Geheimmission; nicht umsonst heisst es in einem Wort Jesu: „Was ihr", d. h. die Apostel, „in der Finsternis geredet habt, und was ihr ins Ohr gesagt habt in den Gemächern[5]." So im Geheimen wurden die Versammlungen gehalten, in denen der Geist sich mitteilte, da die Propheten auftraten, da alles „gemein", da die Mahlzeiten Feste waren. Auf

[1] Act 4 36f. 5 1f. 4 34 4 32 2 44f. [2] Act 7 59 8 39 1f. 12 2f. I Th 2 15.
[3] Act 24 5. [4] Joh 21 19 26 Act 12 12. [5] Lc 12 3.

dem öffentlichen Auftreten stand Strafe und Gefängnis, ja Tod. Wohl wird es immer wieder gewagt, aber immer wieder streng verboten[1]. Denn die Schriftgelehrten im Synedrium hatten es auf die gänzliche Unterdrückung der Sekte abgesehen. So waren die Christen durch ihre Zwangslage auf einmal zu staats- und kirchenfeindlichen Revolutionären geworden. Wir Heutigen sollen uns stets daran erinnern, dass unsere allerersten Vorfahren Sektierer waren, wie die Wiedertäufer zur Reformationszeit, und dass sie nur durch konstante Auflehnung gegen die Staatskirche ihre Existenz retteten.

Der sektenhaften Existenz entsprachen die rechtlichen Formen. Im Saal der Brüder war wohl jedem Unverdächtigen der Eintritt offen[2]. Aber der Beitritt zur Bruderschaft selbst ging nicht vor sich ohne Förmlichkeit. Hier tritt die Taufe ein. Sie war keine Stiftung Jesu. Das ergiebt sich aus den synoptischen Evangelien, von denen keines sie auf das Leben Jesu zurückführt, mit Sicherheit. Sie folgt auch nicht aus dem Geist des Evangeliums, sondern ist von Haus aus ein fremdes Gewächs auf christlichem Boden. Ihr nächster Vorläufer ist die Johannestaufe; im weiteren geht sie auf die sakramentalen Waschungen zurück, die von Babylon her im Spätjudentum sich einzubürgern begannen. Uralte Vorstellungen von der reinigenden Kraft des Wassers liegen ihr zu Grunde: das heilige Wasser wäscht allen Schmutz der Dämonen ab und erfüllt mit Gotteskräften — Vorstellungen, die im Christentum nicht untergingen[3], sondern mit unheimlicher Zähigkeit fortwirkten. Das einzige Neue, was in der Urgemeinde hinzutrat, ist der Name Jesu. Man tauft im Namen Jesu, d. h. der Name Jesu wird über dem Täufling feierlich ausgesprochen zur Vertreibung der Dämonen und zur Erfüllung mit heiligem Geist. Wie der Name Jesu schon zuvor seine Kraft über die Dämonen erprobt hatte, so sollte er jetzt nach der Auferstehung erst recht seine exorzierende Macht zum Heil aller, die Jesu Jünger werden wollten, ausüben. Es tritt also zu dem bestehenden Sakrament der Taufe das neue Sakrament des Namens Jesu hinzu. Ueber das allererste Auftreten dieser christlichen Taufe fehlt uns jede Tradition; wir wissen nur, dass Paulus sie voraussetzt. Dass die Johannestaufe bestimmend einwirkte, dürfen wir aus dem eifrigen Kampf zwischen

[1] Act 4 18 5 40 4 19. [2] I Kor 14 23f. [3] Vgl. Barn 11 11 16 7f.

Johannestäufern und Jesustäufern schliessen. Die Christen suchten die Johannestaufe herabzusetzen; Johannes taufte nur mit Wasser, den heiligen Geist kann seine Taufe nicht vermitteln; bloss das Aussprechen des Jesusnamens giebt heiligen Geist[1]. Andererseits nötigte die Rücksicht auf Jesu Beispiel und Worte[2] dazu, der Johannestaufe wenigstens vorläufige Bedeutung einzuräumen. Dass bei der Taufe nur der Name Jesu und keine trinitarische Formel ausgesprochen wurde, ist für das apostolische Zeitalter durch Paulus und Apostelgeschichte sicher bezeugt[3]; der Jesusname war ja eben das Neue. Voran ging der Taufe eine Beichte der früheren Sünden[4]. Aber die Vergebung der Sünden war lange nicht das einzige Gut; Hauptsache war der Geist, die Mitteilung göttlicher Kräfte, die sich womöglich sogleich im Zungenreden der Aussenwelt kund gaben[5]. Der Taufe ging wohl eine Busspredigt, aber kein längerer Unterricht voran: die Einfachheit des Messiasbekenntnisses machte dies unnötig, scheint doch die Apostelgeschichte Massentaufen nach einer Predigt zu kennen[6]. In der Regel hat man aber nur Erwachsene getauft; hatte doch Jesus den Kindern das Reich Gottes ohne weitere Bedingung zugesprochen[7].

Die Getauften waren nun Brüder und hatten Anteil an den Mahlzeiten der Brüder. Die Hauptmahlzeit war immer oder häufig verbunden mit der Wiederholung jenes Abschnitts aus dem letzten Mahl Jesu mit den Aposteln, da er über dem Brot und dem Kelch geheimnisvolle Worte gesprochen hatte. Wenn wir nur über Wortlaut und Auffassung des „Herrenmahls“[8] in der Urgemeinde klarer unterrichtet wären! Der älteste für uns erreichbare Text lautet beim Brot: „Das ist mein Leib“, beim Kelch: „Das ist mein Blut des Bundes, vergossen für Viele.“ So schreibt Marcus[9] und so ungefähr wurde es Jahrzehnte früher dem Paulus überliefert[10]. So verlockend es ist, hinter diesem schon sehr komplizierten Wortlaut einen einfacheren, ursprünglichen zu suchen, ein ebenso kurzes „dies ist mein Blut“ wie das kurze „dies ist mein Leib“ — wir geraten durch dieses Verlassen jeder Tradition doch zu keiner irgendwie sicheren Auffassung.

[1] Mc 1 8 Act 1 5 19 2–7. [2] Mc 1 9 11 30. [3] I Kor 1 13 3 27 Act 1 38 8 16 10 48 19 5. [4] Mc 1 5. [5] Mc 1 9 I Kor 12 13 Act 19 2 6 10 47. [6] Act 2 41 4 4. [7] Mc 10 14. [8] I Kor 11 20. [9] Mc 14 22 ff. [10] I Kor 11 23 ff.

Es ist noch immer das Sicherste, bei der jerusalemischen Tradition es bewenden zu lassen, die dem Paulus als „vom Herrn“ überliefert wurde und die unabhängig von Paulus im Marcusevangelium Aufnahme fand. Dann aber wird auch der Sinn der Feier in der Urgemeinde nicht weit entfernt gewesen sein von der Auffassung des Paulus. Der Tod Jesu als Stiftung des neuen Bundes steht in ihrem Mittelpunkt. Ihn verkündet man, für ihn dankt man, an seinen Segnungen will man durch die Teilnahme an der Mahlzeit Anteil bekommen[1]. Es ist ein wirkliches Sakrament, ähnlich wie die Essener ihre sakramentalen Mahlzeiten hatten. Denn die Vorstellung, dass man durch Essen und Trinken in Gemeinschaft mit der Gottheit und mit einander tritt, ist eine uralte; sie lag ursprünglich den Opfern zu Grunde; in der Entstehungszeit des Christentums hat sie die „Sakramente“ ergänzt. Etwas Analoges zur Taufe liegt doch auch hier vor: zu längst zuvor bestehenden Gebräuchen und Gedanken tritt Jesus, sein Name, seine Person, sein Tod hinzu. Es entsteht dadurch etwas Neues und doch nicht Neues; die Geschichte des Abendmahls zeigt zur Genüge, wie der Geist Jesu hier mit krassestem Heidentum ringen muss. Auf keinen Fall sind die Sakramente etwas spezifisch Christliches, viel eher die ernste Probe dafür, ob die sittliche Kraft des Evangeliums im stande ist, die untersittlichen, magischen Elemente der Religion zu beherrschen.

Nächstdem war die strenge Disziplin der Brüder das wichtigste rechtliche Bindemittel der Gemeinde. Unwürdige wurden ausgeschlossen entweder für immer oder auf Zeit; besonders wer dem kleinen Kreis Aergernis gab, musste die Gemeinschaft verlassen. Das Gericht sollte möglichst unparteiisch und schonungslos sein, auch die angesehensten Mitglieder, „Hand und Fuss“ des Vereins sollten hinaus gethan werden[2]. Sprecher des Urteils waren die Apostel oder die Propheten oder die Gesamtheit. Das Urteil galt dann als Spruch Jesu selbst, dessen leibhaftige Anwesenheit bei den Versammlungen, auch den kleinsten, von allen fest geglaubt wurde[3]. Die Verbindung der zerstreuten Kreise unter einander endlich war durch das beständige Reisen der Apostel, Propheten und Lehrer fest gesichert. Ueberall, wo sie auftraten, standen sie an Gottes Statt. Sie übermittelten die

[1] I Kor 11 24 ff. [2] Mc 9 43–47. [3] Act 5 1–11 I Kor 5 3 ff. II Kor 2 6–11 12 21 II Th 3 12 ff. Mt 18 19 f.

Kollekten und sorgten für innere und äussere Gemeinsamkeit[1]. Aber sie galten stets als Diener der Gesamtheit, nicht als Herren.

Es erzeugt aber die Bildung der Sekte die erste grosse Veränderung der neuen Religion. Sie giebt sich in der Erstarrung nach aussen und nach innen kund, dort als Exklusivität, hier als Gesetzlichkeit. Zwischen den Brüdern und denen draussen ist durch die Einsetzung der Taufe und des formulierten Messiasbekenntnisses eine feste Schranke gesetzt. Die Schlagworte „gläubig" und „ungläubig" kommen auf und stellen sich vor das von Jesus gegebene Unterscheidungsmerkmal der Früchte. Wohl bleibt es unvergessen, dass das Thun des Willens Gottes allein ins Gottesreich führt. Aber es bildet sich schnell die Anschauung, dass das Thun des Willens Gottes den Glauben an Jesus zur Voraussetzung habe und bloss im Kreis der Gläubigen möglich sei. Das ist der erste verhängnisvolle Schritt von Jesus weg der Orthodoxie zu. Er ist so natürlich, dass er unter allen Umständen kommen musste, längst vor der klaren theoretischen Begründung durch Paulus. Es spricht sich darin einfach die thatsächliche Erfahrung aus, von Jesus etwas empfangen zu haben, das man ohne ihn nicht besass, ja vielleicht nicht einmal erstrebte. Aber ein Verhängnis liegt doch darin, sobald Gottes Liebe verengt wird auf den Kreis derer, die diese Erfahrung machen. Jesus hatte mit Vorliebe unkirchliche Paradigmen, den Zöllner, den Samariter, den verlorenen Sohn aufgegriffen; an solchen trat ihm gerade die Hauptsache, die Demut, die Liebe, die Reue klarer hervor. In seiner Sekte aber wird es Grundsatz, dass ausserhalb ihr kein Heil sei und dass die besten Früchte draussen keinen Wert haben, höchstens eine Vorstufe der von den Gläubigen allein zu erreichenden Gerechtigkeit sind.

Enthusiasmus und Gesetzlichkeit scheinen Widersprüche zu sein und doch kennt sie die ganze Sektengeschichte neben einander. Vielfach ist der Enthusiasmus nur das Zeichen, dass etwas neues Ueberschwängliches sich losreissen möchte aus der engen Form. Im Kreis der Brüder ist sehr früh das Evangelium Gesetz geworden. Sobald die lebendige Person Jesu nicht mehr da ist, und doch seine Autorität durch die Auferstehung erst recht ins Ungeheure steigt, müssen alle seine Worte und selbst seine Lebensweise zu gesetzlichen Normen werden. So hat sich aus

[1] Act 9 32–43 11 22 ff. 27–30 15 27 32 18 24–27 Did. 11—13.

Jesu Vorbild die Regel für die Missionare ausgebildet, die für die neuen Verhältnisse vielfach eine Fessel war[1]. So bildet sich jetzt aus den Kernsprüchen Jesu das neue Gesetz für die Urgemeinde aus, wobei vielfach Augenblicksworte ewig normative Bedeutung erhielten[2]. Das „Herrenmahl" wird peinlich wiederholt und schliesslich zur Stiftung Jesu selbst erhoben; vielleicht hat auch auf die Aufnahme der Taufe das Vorbild Jesu gesetzlich nachgewirkt. Ebenso wird der Messiasglaube zur dogmatischen Forderung; er versteht sich nicht mehr von selbst. Die Treue gegen einen Abwesenden kann sich auf die Dauer nur in gesetzlicher Form erhalten. So bedeutet der Schritt zur Sekte zugleich die Entfernung von der ersten Freiheit, Ursprünglichkeit und Frische, die Annäherung an das Schablonenhafte, das zum Wesen der Kirche gehört. Die ganze Stimmung wurde eine andere. In der Trauer über den Verlust Jesu fing man wieder an zu fasten, wie Pharisäer und Johannesjünger[3].

Und doch war diese Sekte mit ihrer scharfen Grenze gegen die Welt und ihrem evangelischen Gesetz das notwendige Gefäss für den ewigen und wundervollen Gehalt der Erlösung durch Jesus. Sie war der erste Leib, den sich die Seele Jesu schuf, um von da aus den grossen Weg aus der Enge in die Weite der Welt anzutreten. Ehrfurcht vor dem Göttlichen dieser Brüdergemeinde! Hier ruht alles Leben verborgen und zusammengedrängt, das der Welt Trost und Kraft zu geben bestimmt ist. Diese rauhen und strengen, der Welt feindlichen, der Ewigkeit entgegenharrenden Gemüter haben den Beruf der Welteroberung.

3. Die älteste Theologie.

Der „Geist" hat in der Urgemeinde nicht nur das Zungenreden geweckt und Opferfreudigkeit und Märtyrermut entzündet, er ist auch der Schöpfer der ältesten Theologie. Im Gegensatz zur ungläubigen Welt bilden sich in den Kreisen der Brüder eigene Stimmungen, Bilder, Gedanken, die als etwas Neues und doch mit Gewalt sich Aufdrängendes empfunden werden und als Eingebungen des Geistes sich Geltung verschaffen. Teils sind es begeisterte Laien, denen plötzlich ein Geheimnis sich aufhellt, teils weise Kenner des ATs, denen der in der Gemeinde herrschende Geist tiefe Blicke gewährt in vorher unverstandene

[1] Mc 6 8–11 Mt 10 5–16. [2] Mt 5–7. [3] Mc 2 20.

Schriftstellen. Ist derart schon die Produktion der Gedanken vom Geist geleitet, so erkennt man den Ursprung aus dem Geist erst recht aus dem Widerspruch der Welt, die das Geschenk des Geistes ermangelt[1]. In moderner Sprache würde das heissen: Nur wer die Begeisterung der Jünger für Jesus irgendwie miterlebt, kann ihre Gedanken über ihn verstehen.

Da nun die christliche Brüdergemeinde von Haus aus Laiengemeinschaft ist, muss auch die Theologie ein gut Stück Laiencharakter erhalten. Es entsteht eine Theologie, an der die ungezügelte Phantasie und das begeisterte Gemüt mehr Anteil hat als der begrifflich klare Verstand, die nicht auf Gelehrsamkeit ruht, wenigstens nicht vorzugsweise, die Stimmungen des Herzens und Töne aus dem Unbewussten schnell für Offenbarungen Gottes nimmt und vor allem auf Schritt und Tritt mit dem Wunder rechnet. Diese Laien haben sich vielfach gerade am Gegensatz zu den Schriftgelehrten orientiert. „Die Schriftgelehrten sagen“[2], so heisst es in den Evangelien jedesmal, wenn eine recht künstliche, dem Gemüt nicht einleuchtende Theorie vorgeführt wird. Selber rechnet man sich mit Vorliebe zu den Unmündigen und Kindern, denen Gott das offenbart hat, was den Weisen und Klugen verborgen blieb[3]. Jedoch ist dieser Gegensatz früh kein reiner geblieben. Die Gemeinde erhielt in ihren Lehrern das gelehrte Element, das sich von den Rabbinen nur unterschied durch das willige Eingehen auf den Geist der Sekte[4]. Solche Lehrer haben ganz besonders das ganze AT der Gemeinde dienstbar gemacht; das war ja sonst den Laien verschlossen schon wegen der Sprache. Sie machten aber auch die ersten Anleihen bei der jüdischen Zunfttheologie und führten, hierin dem Paulus vorangehend, von dort allerlei Spekulationen, Geheimlehren, sowie den juristischen Begriffsapparat der Laientheologie zu. Auf eine bestimmte Scheidung dessen, was von Laien und dessen, was von Theologen stammt, wird man freilich schon wegen der mancherlei Uebergangsstufen verzichten müssen.

Der eigentliche Anstoss zur Bildung der Theologie war ein doppelter. Einmal forderte die Person Jesu selbst im höchsten Grade das Nachdenken heraus, sowohl um deswillen, was man von ihr kannte, als auch fast noch mehr um deswillen, was von

[1] I Kor 2 6–16 Joh 14 17. [2] Mc 9 11 12 35. [3] Mc 10 15 Mt 11 25.
[4] Act 6 5 11 24 18 24 ff.

ihr verborgen lag. Seine Messiaswürde und Wiederkunft, sein Tod und seine Auferstehung, endlich das Geheimnis seiner wunderkräftigen Person wollte durchaus nach allen Richtungen durchforscht und verständlich gemacht sein. Zu diesem inneren Antrieb, dem Eindruck der Person Jesu, gesellte sich aber sofort ein äusserer, das apologetische Interesse, die Auseinandersetzung mit dem Judentum. Es galt, Juden für Jesus zu gewinnen, gegen Juden ihn zu verteidigen[1]. Beides, Polemik wie Apologetik, erheischte notwendig die Benützung des Freund und Feind gemeinsamen jüdischen Wort- und Begriffschatzes. Alle älteste christliche Theologie ist daher jüdisch in ihren Mitteln.

Wie der ganze grosse Eindruck Jesu in dem Bekenntnis: „Jesus ist der Messias" gipfelt, so war dies auch der Hauptstreitpunkt gegenüber den Juden. Sagten die Juden: „er ist es nicht, weil er starb", so erwiderten die Christen zunächst: er ist es doch, weil er wiederkommen wird. Die Antwort Jesu vor dem hohen Rat: „Ihr werdet sehen den Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen mit den Wolken des Himmels"[2] bildet ursprünglich die Summe der Apologetik. Die Parusie ist der Messiasbeweis. War damit auch auf die ungewisse Zukunft verwiesen, so half doch der Trost: qui vivra verra, über alles hinweg. Damit war nun der Schwerpunkt des christlichen Glaubens in die Eschatologie verlegt. Das eine Wort „Messias" brachte es mit sich, dass die ganze Gestalt Jesu in das bereits fertige jüdische Zukunftsgemälde hineingesetzt wurde. Dieses letztere bleibt völlig intakt; hinzu tritt bloss der Jesusname. Dies älteste christliche Dogma ist nichts als die Ausfüllung einer jüdischen Schablone durch einen konkreten Namen. Zunächst hält man sich an die Weissagung Daniels, wie Jesus selbst. Das Wort „Menschensohn" wird von da aus die herrschende Selbstbezeichnung Jesu im Evangelienstil[3]. Aber das ist nur der Ausgangspunkt. Bald bemächtigt sich — hier helfen schon die Theologen — die ganze reiche, phantastische, jüdische Apokalyptik der Person Jesu. Dieser selbst wird — ganz wider Erwarten — zum gewaltigen Kriegsfürsten, der an der Spitze der himmlischen Heere auf weissem Ross herbeieilt, um alle Gottesfeinde auf

[1] Act 6 9f. 9 22 13 45f. 17 2f. 11 18 4ff. 28 19 8f. I Kor 1 23. [2] Mc 14 62. [3] vgl. S. 37 1—3. Act 7 56.

Erden zu vernichten; wie seltsam passt es dabei zu Jesus, wenn die Vögel des Himmels herbeigerufen werden, um nach der Schlacht das Fleisch der Feinde zu fressen![1] Voran gehen die Vorzeichen, Krieg und Kriegsgeschrei, Hunger, Seuche, Erdbeben, Zeichen am Himmel, und als Schrecklichstes inmitten der Drangsal der Antichrist[2]. Auf diesem ganzen Gebiet herrscht völlige Uebereinstimmung zwischen Christen und Juden. Mit Recht konnte der Heide Celsus spotten über ihr blosses Gezänk, ob dieser Messias Jesus heisse oder ob sein Name noch unbekannt sei[3]. Der jüdische Glaube verschlang den christlichen und aus diesen Disputationen gingen im Grund die Juden als Sieger hervor. Der Messias Jesus ist und bleibt eine jüdische Vorstellung trotz alles Neuen, das Jesus in den Begriff hineinlegte. Das Inadäquate, von ihm selbst bis an den äussersten Rand zurückgedrängt, eroberte sofort nach seinem Tod wieder die Herrschaft.

Aber wie kann Jesus als Messias wiederkommen, wenn er im Grabe ruht? Zur Antwort darauf wird der Beweis mit der Auferstehung geführt. Freilich hatten nur Jünger den Auferstandenen gesehen, und die Realität ihrer Erscheinungen war einleuchtend nur für Glaubensgenossen[4]. Feinde konnten sie kurzweg für Betrug oder Täuschung erklären. Niemals hätte der Glaube an blosse Gesichte bei den Juden Eindruck gemacht. Ein objektiver Beweis musste angetreten werden. Diesen will die sehr früh in Umlauf gesetzte Erzählung vom leeren Grab erbringen[5]. Aber wer hatte das Grab leer gefunden? Wieder nur Jünger und zwar Frauen allein, schreibt der älteste Evangelist. War das ein genügendes Fundament? Es wurde verstärkt, indem man erzählte, dass Apostel selbst das Grab leer fanden[6], und dass die Frauen ausserdem Jesus lebend erblickten in der Nähe des Grabes[7]. Darauf setzten die Juden das Gerücht vom Leichendiebstahl in Umlauf[8]. Seiner Widerlegung dient die Erzählung von der Grabeswache, die den Diebstahl der Jünger unmöglich macht[9]. Damit endlich der Eindruck des Phantoms und der Täuschung ganz wegfalle, kamen Legenden von Erscheinungen grobsinnlicher Art in Kurs, da Jesus isst und trinkt,

[1] Apk 19 11–21. [2] Mc 13 7f. 14f. 24 Apk 6—18 II Th 2. [3] Orig. c. Cels. III 1. [4] 1 Kor 15 5–8. [5] Mc 16 1–8. [6] Lc 24 24 12 Joh 20 3–10. [7] Mt 28 9f. Joh 20 14–18. [8] Mt 28 15. [9] Mt 27 64–66 28 11–14.

und sich betasten lässt und selbst erklärt, er sei kein Geist[1]. Allerdings hat die Apologetik zum Teil erst spät im nachapostolischen Zeitalter diese letzten Stadien erreicht. Sie musste jedoch hier in ihrer ganzen Entwicklung vorgeführt werden, damit man sieht, wie hier ein Beweis den anderen stützen muss und keiner für sich allein ausreicht. Seltsam hat man es sich verhüllt, dass der Glaube an den lebenden und siegenden Jesus niemals durch äussere, zum Teil ad hoc erdichtete Zeugenargumente erzwungen werden kann. Auch diese Theologie war jüdisch und antik.

Aber der Tod? Wie war dies grösste Aergernis, diese Negation der Messiaswürde, mit dem Glauben zu vereinigen? Aus dieser Frage entstand die älteste Theologie des Kreuzes. Man wies auf Jesu eigene Ahnungen und Vorhersagungen hin, die zeigen sollten, dass der Tod für ihn nichts Ueberraschendes gewesen sei. Daher die Betonung der Leidensweissagungen in den Evangelien[2]. Ein schwacher Trost! Man knüpfte an spärliche Andeutungen Jesu über positive Heilszwecke seines Todes an. Es scheint, dass Jesus selbst sich von seinem Tod eine heilsame Wirkung auf manche jetzt noch ungläubige Volksgenossen versprochen hat; aber erst der Urgemeinde verdanken wir die jetzige bestimmte Formulierung all dieser Sprüche[3]. Im jüdischen Glauben stand längst fest das Bild des Märtyrers, dessen Leiden stellvertretende Sühnkraft hat und Gottes Gnade auf sein Volk herabzieht; das 4. Buch der Makkabäer ist das bekannteste Dokument dafür[4]. Dieser Gedanke wird jetzt verknüpft mit dem Leiden Jesu. Theologen kommen dann hinzu und wenden gewandt alle Begriffe des Rechts und des Kultus auf Jesu Tod an. Als Paulus Christ wurde, ertönte ihm bereits das „gestorben für unsere Sünden“[5] von den Lehrern der Urgemeinde entgegen. Das ist nun alles wieder jüdische Theologie. Eigentlich hätte es den Jüngern an Jesu Tod aufgehen sollen, dass selbst der Tod keine Gottesstrafe, sondern ein Geschenk seiner Liebe sei. Es ist die mit jüdischen Begriffen arbeitende Apologetik, die diesen trostreichen Gedanken verschüttet. Die Rechts- und Sühnegedanken setzen sich an, um aus dem Geheimnis der Liebe ein Rechenexempel zu machen.

---

[1] Lc 24 37–43 Joh 20 20 24–29 Ign. Sm 3. [2] Mc 8 31 9 31 10 33 f. 38 12 7 f. 14 8 f. 18 27. [3] Mc 10 45 14 24. [4] IV Makk 6 28 18 4. [5] I Kor 15 3.

Lehrer, nicht Laien, sind es auch gewesen, die den Tod Jesu vom AT aus zu erklären suchten[1]. Sie übertrugen das Schema von Weissagung und Erfüllung auf den Tod Jesu und überhaupt auf die Fakta der evangelischen Geschichte und beseitigten durch den Weissagungsbeweis den Rest des Aergernisses. Griechisch redende Lehrer benützten dabei mit Vorliebe die griechische Bibel, deren Wortlaut ihnen oft besser entgegenkam. Jedem, der schon vor dem Eindruck des grossen Originalen in Jesus gestanden hat, kommt dies Unternehmen der alten Christen fast wie eine Beleidigung vor. Was in aller Welt gehen unseren Jesus Weissagungen vergangener Jahrhunderte an! Wie soll all das Neue, Freie, das er gebracht hat, nur der mechanische Ablauf längst vorhandener Kausalitäten sein? Ohne Gewaltsamkeit und Künstlichkeit liess sich das gar nicht durchführen. Und selbst die besten Analogien sind immer noch epigonenhaft. Jetzt bilden sich die Sätze aus: „Gestorben nach der Schrift, auferstanden am dritten Tage nach der Schrift, geboren in Bethlehem nach der Schrift[2].“ Unerträgliche Abenteuerlichkeiten! Und doch verbindet sich damit ein grosses Unternehmen: die Eroberung des ATs durch die christlichen Ideen. Scheinbar bewies man aus dem AT heraus, in Wahrheit legte man hinein. So erwuchs die Möglichkeit, die unendlichen Schätze dieses heiligen Buches nicht verloren gehen zu lassen.

Laien, die nicht so im AT bewandert waren, erschien das ganze Leben Jesu weniger im Licht der Weissagung als des Wunderbaren und Uebernatürlichen, da es ja die Vorstufe bildete zu seiner himmlischen Existenz. Warf doch das grosse Machtwunder der Auferstehung Jesu seinen Glorienschein zurück auf das irdische Leben des Meisters, riss ihn heraus aus der übrigen Menschheit und liess das Wunder als sein Lebenselement erscheinen. Mit dem Wunder sollte auch seine Messianität bewiesen werden; je mehr Wunder, je grössere, desto wahrscheinlicher wird es, dass Gott ihn zur höchsten Würde bestimmt hat. Man will doch nicht bloss auf die Zukunft hoffen ins Ungewisse hinaus; die Wunder Jesu sind das feste Unterpfand, dass durch ihn das Gottesreich kommt und er der „kommende Mann“ ist[3]. So bildet sich der Grund zu dem seltsam phantastischen, oft die

[1] I Kor 15 3 Mc 14 21 49. [2] I Kor 15 3 4 Mt 2 5 Joh 7 42. [3] Mt 12 28 11 2–6 vgl. Lc 7 21f. Act 2 22 10 38.

Grenzen des Doketischen streifenden Evangelienbildes, wie es uns zuerst Marcus erzählt hat, und wie es nachher noch ins Unermessliche gesteigert worden ist[1]. Ein Hauptstück darin ist die Verklärungsgeschichte, die darstellen will, wie Vertraute Jesu einmal in seinem Leben ihren Herrn in messianischer Glorie erblickten und seine göttliche Legitimation hörten: „Dieser ist mein Sohn, den höret." Ausdrücklich erfahren wir, dass diese Erzählung erst nach der Auferstehung Jesu bekannt wurde[2].

Dadurch war man zugleich vor die letzte Frage gestellt: Worauf beruht das Geheimnis, das Wunder in der Person Jesu? Die Antworten darauf sind ungemein lehrreich, obschon ihr Alter ganz dahingestellt bleiben muss. Klar ist, dass Jesus Mensch und als Mensch Messias war. Diese feste Ueberzeugung konnte auf jüdischem Boden gar nie verlassen werden. Unter dieser Voraussetzung war die der Urgemeinde und ihrem Enthusiasmus am besten entsprechende Antwort die Erzählung vom Geistesempfang[3]. Da tritt Jesus ganz in Analogie zu den christlichen Propheten und den Inspirierten überhaupt. Von einem bestimmten Moment an kam Gottes Geist auf ihn herab, um in ihm zu wohnen und Quell aller Wunder zu sein. Diesen Moment verband man mit der Taufe, der frühesten bekannten Begebenheit. Der Geist wirkt in Jesus, wie er in den Christen wirkt; nur ist Jesus der Führer aller Inspirierten, denn er ist der Sohn. Eben wegen dieses Ideenzusammenhanges scheint diese Theorie die älteste.

Aber war nicht der Messias Davids Sohn? Es ist merkwürdig, wie man sich dazu stellte. Marcus erzählt uns, dass Jesus einmal die Frage aufwarf, woher denn der Messias Davids Sohn sei, wenn ihn doch David feierlich im 110. Psalm als seinen Herrn bezeichne[4]. Es ist fraglich, ob wir Jesus selbst diesen Disput mit den Schriftgelehrten über die Messiastheologie zutrauen dürfen. Um so wertvoller ist die Erzählung für die älteste Theologie der Urgemeinde. Es gab eine Zeit, da man von der Davidsohnschaft des Messias nichts wusste und nichts wissen wollte, offenbar weil noch keine solche Tradition über Jesus bestand. Aber sehr früh wurde jenes Theologumenon der Schriftgelehrten doch zur Legitimation der Messiaswürde herangezogen.

[1] Mc 4 35—5 43 6 35—56 7 32—8 9. [2] Mc 9 1—10. [3] Mc 1 9ff.
[4] Mc 12 35—37.

Paulus kennt es bereits als Axiom[1]. Die Stammbäume im 1. und 3. Evangelium müssen auf die Urgemeinde selbst zurückgehen[2]. Beinahe möchte man glauben, dass es der Familie Jesu geschmeichelt hat, plötzlich zum Rang davidisch-messianischer Dynastie erhoben zu werden. Sicher liessen sie sich es gern gefallen und bekannten sich dazu vor Kaiser Domitian[3].

Der später zum Sieg gekommene Erklärungsversuch des Geheimnisses in Jesus, die Erzählung von seiner Geburt aus dem Geist[4], gehört schon nicht mehr der Urgemeinde an. Ist er doch von einem grossen Teil der Judenchristen selbst abgelehnt worden[5]. Dagegen haben jüdische Lehrer frühzeitig die Präexistenzvorstellung mit Jesus in Zusammenhang gebracht. Streng jüdische Theorie war freilich nur der Satz, dass der Name des Messias vor Erschaffung der Welt bei Gott verborgen liege. Dieser Name war nun Jesus, und es ergab sich leicht der neue Gedanke, dass Jesus selbst vorher bei Gott verborgen war. Zum gleichen Ziel gelangte man, sobald man Jesu Worte von der „Sendung" durch Gott buchstäblich auffasste und daraus schloss, Jesus müsse, wenn Gott ihn sandte, vorher bei Gott gewesen sein. Obschon die drei ersten Evangelien noch nirgends die Präexistenz und den himmlischen Ursprung in den Worten Jesu zum Ausdruck bringen, sind doch diese Theologumena viel älter als sie. Die Geschichte bewegt sich durchaus nicht so, dass das logisch Spätere auch zeitlich immer zuletzt auftritt. Hier brachte es die ungemein rasche und reiche Gedankenproduktion mit sich, dass manche ungleiche, ja sich widersprechende Erklärungen gleichzeitig miteinander auftraten.

Durchaus verrät sich in dem ganzen theologischen Betrieb der Urgemeinde etwas Unschöpferisches und Dilettantisches. Diese ersten Christen haben etwas ganz Ungeheures an Jesus erlebt, aber um es auszudrücken, fehlt ihnen die eigene Sprache. So greifen sie zu den nächsten jüdischen Kategorien und pressen das Unsagbare da hinein. Wie klein sind doch diese ersten christlichen Gedanken über Jesus, verglichen mit den Thaten Jesu selbst und dem grossen Innenleben seiner Person. Die wirkliche Ueberlegenheit der neuen Religion über die alte wird durch die eben entstehende Christologie mehr verhüllt als ausgedrückt.

[1] Rm 1 3. [2] Mt 1 1–17 Lc 3 23–38. [3] Eus. h. e. III 20 (Hegesipp).
[4] Lc 1 34f. Mt 1 18. [5] Just. dial. 48 Iren. haer. III 21 1.

Niemand wird die ältesten Christen tadeln wegen dieser Uebertragung jüdischer Gedanken auf Jesus. Dieselbe Heldenverehrung, derselbe Glaube, der sie zum Zungenreden und zum Martyrium trieb, hat sie auch zur Formulierung dieser Glaubenssätze bewogen. Das grosse bizarre und phantastische Bild dieser ersten jüdischen Christologie ist aus reiner Liebe und Begeisterung hervorgegangen. Aber in ihm liegt die Gefahr alles dogmatischen Denkens, dass es an Stelle der Realitäten tritt und diese zurückdrängt. Das Neue, Befreiende in Jesus ist einbalsamiert worden durch diese jüdischen Gedanken.

Aber es gab noch eine andere theologische Produktion der Urgemeinde, und sie macht ihre Grösse aus. Das war das Sammeln und Ordnen der wichtigsten Sprüche Jesu, die Ueberlieferung des Evangeliums selbst. Man thäte Unrecht, diese Arbeit eine bloss rezeptive zu nennen. Galt es doch die Hauptsache herauszufinden und zugleich sie für die Bedürfnisse der Gemeinde zu redigieren. Den Anfang machte der Verfasser der Spruchsammlung, vielleicht der Apostel Matthäus, indem er zum Zweck der Unterweisung die wichtigsten Herrenworte unter grossen praktischen Gesichtspunkten gruppierte. Vor allem stellte er die Hauptsprüche zusammen, in denen Gottes Wille durch Jesus für alle klar gelehrt war — der Kern der späteren Bergpredigt. Die Rede begann mit der lieblichen Verheissung der Makarismen und schloss mit der Gerichtsdrohung für alle, die Gottes Willen kennen und nicht thun. Das klare Bewusstsein, dass der Kern des Evangeliums hier enthalten ist, redet noch heut aus dem Wort vom wahren Kriterium zu uns. Auf die Früchte kommt es an; was sie sind, das eben sagt die ganze Rede[1]. Dann stellt eine zweite Rede die Aufgaben der Missionare zusammen[2]. Polemische Spruchsammlungen schliessen sich an; die Stellung der Christen zu den Johannesjüngern, zu verleumderischen und wundersüchtigen Volksgenossen, zu Schriftgelehrten und Pharisäern wird durch Worte Jesu klar gemacht[3]. Endlich werden verschiedene Seiten des christlichen Lebens, das Gebet, das Verhältnis der irdischen Güter zum Gottesreich, die Versöhnlichkeit, das Bekenntnis, die Hoffnung in die Beleuchtung der Herren-

[1] Mt 5 3—6 18 7 1—6 12—27 Lc 6 20—49 16 17f. [2] Mt 8 19—22 9 37f. 10 5—16 23—25 40f. 11 20—27 Lc 9 57—10 16 21—24. [3] Mt 11 2—19 Lc 7 18—35 16 16; Mt 12 22—45 Lc 11 14—32; Mt 23 1—39 Lc 11 39—52 13 34f.

worte gestellt[1]. Der Mann, der die Sammlung verfasste, hatte einen wunderbaren Sinn für das Wesentliche der Predigt Jesu. Zugleich giebt er uns das beste Bild der Urgemeinde in ihrer Grösse. Sein Werk lässt uns erkennen, was die Hoffnung und Gerichtserwartung für das Leben dieser Christen bedeutete; das nahe Kommen des Reichs und des Herrn selbst ist die Voraussetzung des ganzen Christentums. Dann führt er uns mitten in den praktischen Kampf hinein, zeigt uns den Stolz der Christen gegenüber der Johannessekte, ihren grimmigen Zorn gegen die Pharisäer, die offiziellen Muster der Frömmigkeit, wie auch die todesmutige Treue gegen den Herrn, die stärker ist als alle Pietät und Menschenfurcht. Vor allem aber versteht er den furchtbaren Ernst der Forderung Jesu für den Einzelnen. Er weiss, dass die Summe des Evangeliums etwas absolut Einfaches, Praktisches, aber deshalb das für Hölle und Gottesreich Entscheidende ist. Und trotzdem erhebt er sich zur Höhe der Freude und des kindlichen Vertrauens. So brachte er es fertig, uns ein ergreifend grossartiges Bild des Wesens des Christentums zu schenken. Einige judaistische Zuthaten haben nachträglich dies Bild für eine engherzige Partei zu beanspruchen versucht[2], aber sie werden von selbst gerichtet durch den Gesamteindruck der wundervollen Sammlung.

Eine andere Sammlung und Gruppierung von Herrenworten giebt uns Marcus — vielleicht auf Grund petrinischer Tradition — aber nicht in Form von grossen Reden, sondern in der Erzählungsform. Er lässt uns erkennen, wie die Tradition zuerst auf den Anlass, die Situation, die Adressaten eines einzelnen Spruches Gewicht legte, und wie dann weiter die Gruppenbildung verwandter Anekdoten entstand. Auch seine Gruppen enthalten ein Stück Theologie der Urgemeinde. Eine erste Gruppe sammelt Worte Jesu, in denen seine Vollmacht der Vergebung, sein Verkehr mit Zöllnern, seine Opposition gegen das Fasten, seine Sabbatsherrschaft im Gegensatz zu Schriftgelehrten, Pharisäern und Johannesjüngern offen an den Tag tritt[3]. Die gleiche Ueberschrift: „Jesus und die Richtungen" lässt sich über die Streitgespräche mit Hierarchen, Pharisäern, Sadduzäern, Schrift-

[1] Mt 7 7–11 Lc 11 9–13; Mt 6 19–34 13 31–33 Lc 12 22–34 16 13 13 18–21; Mt 18 7 12–22 Lc 15 3–7 17 1–4; Mt 10 26–39 Lc 12 2–9 51–53 14 26f. [2] Mt 5 17–20 10 5f. 23 2f. [3] Mc 2 1–3 6.

gelehrten in Jerusalem setzen, die Jesu Stellung zum Volk, zur römischen Obrigkeit, zur Auferstehung, zu Gesetz und Weissagungen illustrieren[1]. Ein drittes Streitgespräch macht Jesu Stellung zu den Satzungen der Aeltesten klar[2]. Man sieht, es sind die gleichen Feinde, gegen die auch die Spruchsammlung kämpft. Es fehlt aber auch nicht an den ähnlichen positiven Themata. Das Gottesreich und die Wiederkunft begegnen uns hier wie dort, ebenso das Bekenntnis, die Gemeinschaftspflicht, das Gebet[3]. Eine besondere Gruppe stellt die Hauptsprüche über die Ehe, die Kinder, den Reichtum, den freiwilligen Verzicht, die Pflicht des Dienens zusammen[4]. Allerdings fehlt eine Zusammenstellung der Hauptgebote, die Gottes Willen ausmachen. Das wird seinen Grund darin haben, dass die Spruchsammlung sich schon eingebürgert hat. Was die Tradition des Marcus uns giebt, ist teils eine Ergänzung, teils eine Veranschaulichung der Sprüche des Matthäus. Ein selbständiges, eigenartiges Bild des Evangeliums gewinnt man doch daraus. Wir sehen die Gegner besser vor uns, jubeln mit über die immer ins Schwarze treffenden knappen Antworten Jesu voll Ironie und Siegeszuversicht und erleben die Erziehung zur Selbständigkeit und Freiheit unter Jesu Führung. Der Gewährsmann, der dem Marcus die festen Gruppen der Geschichten überliefert hat, war zweifellos ein Laie, für den die Schriftgelehrten den Todfeind Jesu und seiner Sache bedeuteten[5]. Gerade diese Theologenfeindschaft befähigte ihn zu seiner glänzenden Erfassung des Neuen, Revolutionären an Jesus.

Der erste und der dritte Evangelist haben aus dem Schatz der Urgemeinde noch erstaunliche Reichtümer geschöpft, vor allem die Fülle der Gleichnisse, die zum Teil wohl schriftlich gesammelt ihnen vorlagen. Besonders Lucas muss eine wundervolle Gleichnistradition gekannt haben. Schade, dass die Apologeten der Messiastheologie mit Wundern und Weissagungen sich selten klar waren über die wirkliche Quelle ihrer Kraft. Sie merkten nicht, dass die schlichte Ueberlieferung der Worte Jesu ohne Zuthat und Beleuchtung die grösste Verteidigung des Christentums ist, weil sie besser als alle Titel und Legenden Jesus selbst den Menschen mitteilt.

---

[1] Mc 12. [2] Mc 7 1–23. [3] Mc 4 1–34 13 8 34–38 9 33–50 11 22–25.
[4] 10 1–45. [5] Vgl. S. 69.

4. Die Parteien und der Ausgang.

In einem Punkt hat sich die ganze Urgemeinde von Anfang an nach rückwärts entwickelt: in der viel positiveren Stellung zum jüdischen Volk. Der Glaube an dessen Unfähigkeit und Verwerfung durch Gott, mit dem Jesus die Welt verliess, trat stark zurück hinter erneuter patriotischer Hoffnung und erneutem Liebeswerben. Waren für Jesus Gottesreich und Israel zuletzt klar und bestimmt auseinandergefallen, so hielten seine Jünger mit verzweifelter Kraft an der alten Verbindung fest. Alle Verfolgung durch die Juden konnte diesen religiösen Patriotismus nicht brechen. Paulus mit seiner glühenden Vaterlandsliebe, mit seinem Wunsch, von Gott weg verbannt zu sein für sein Volk[1], steht hier ganz zusammen mit den Urapposteln und mit dem Bruder Jesu Jakobus, von dem Hegesipp erzählt, man habe ihn im Tempel auf den Knien liegend gefunden, wie er um Vergebung für sein Volk betete[2]. Selbst noch zu Beginn des jüdischen Krieges, als das kleine apokalyptische Flugblatt (in Mc 13) in den christlichen Kreisen herumgeboten wurde[3], da glaubte man nicht an die Zerstörung des Tempels, sondern nur an seine furchtbare Bedrängung durch den Antichristen[4]. Erst der Schlag des Jahres 70 hat den Christen die Augen geöffnet und ein neues Urteil über das jüdische Volk heraufgeführt. Vor dem jüdischen Krieg ist die Stellung der Christen zu den Juden nirgends als parteibildendes Motiv empfunden worden.

Parteibildend war dagegen die Stellung zum Gesetz, jedoch nicht von Anfang. Jesus hatte sich und die Seinen bis zuletzt in dem Glauben gelassen, das Gesetz auf seiner Seite zu haben gegen die Pharisäer. Dieser Glaube erhielt sich kräftig in der ersten Zeit trotz der Selbsttäuschung, auf der er beruhte. Mit den Juden zankte man sich über Fragen der Messiastheologie, nicht über das Gesetz.

In den Kreisen der Taufgesinnten war Jesu Wort die oberste Autorität. Hieraus ergab sich die Freiheit und Natürlichkeit des Lebens, wie Jesus sie gebracht hatte. Das pharisäische Ideal war und blieb abgethan, ebenso das asketische des Täufers Johannes. Man legte alles Gewicht auf den Gewissensernst, die Liebe, die Sehnsucht, das Gottvertrauen. Aber eben hierin

[1] Rm 9 1ff. [2] Eus. h. e. II 23. [3] Mc 13 6–8 14–20 24–27. [4] Mc 13 14 Apk 11 1f.

glaubte man nur dem Gesetz getreu zu sein. Gottes Wille, wie er im Gesetz geschrieben war, sprach aus Jesu Worten. Sobald man es in seinem Tiefsinn erfasste und vom Aeusseren auf die Gesinnung drang, so schien jeder Widerspruch gehoben. Es ist daher dies älteste Judenchristentum durchaus antipharisäisch, ja im Kern unjüdisch zu denken — wie hätte es uns sonst das Bild Jesu so, wie wir es haben, vermacht! — aber zugleich mit tiefer Ehrfurcht vor der Gesetzesautorität.

Hierin war ein innerer Widerspruch gegeben, da das gleiche Gesetz auch die Autorität der pharisäischen Schriftgelehrten war. Dieser Widerspruch musste, sobald er erkannt war, zur Parteibildung treiben, je nach dem Ja oder Nein, ob Jesu Wort und das Gesetz zusammen bestehen sollten oder nicht.

Den Anlass bot die Entstehung der Heidenmission. Mit ihr trat für die Urgemeinde das erste grosse Problem auf, für das Jesu Autorität versagte, weil es gar nicht in seinem Gesichtskreis gelegen hatte. Jesus hatte bei einzelnen Heiden Glauben gefunden[1] und darauf gestützt, auf das Herzuströmen vieler Heiden ins Gottesreich gehofft[2]. Aber von Gott, nicht von den Menschen hatte er das erwartet. Wie er seine eigene Thätigkeit streng auf Israel beschränkt hatte, so hielt er auch seine Jünger bei Israel fest; in Israel sollte sie der Menschensohn wieder bei seinem Kommen finden[3]. Wie fern ab lagen da ihm und seinen Jüngern die schwierigen Fragen, welche Pflichten und Rechte die Proselyten haben sollten.

Diese Fragen konnten erst auftreten, als es spontan ohne Zuthun der Zwölfe, zuerst zur Gewinnung einzelner Heiden für Jesus, dann zur Gründung der ersten heidenchristlichen Gemeinde in Antiochia[4] und weiter in Syrien und Cilizien kam[5]. Zuerst gewahren wir unbefangene Freude über den neuen Zuwachs[6], dann eine Zeit des Zusehens und Wartens, fast absichtliche Verschiebung der prinzipiellen Entscheidung 14 Jahre lang[7]. Endlich, da die Zahl der Heidenchristen sich mehrt, scharfer Zusammenstoss der Gegensätze. Welches soll die Bedingung der Aufnahme der Heiden sein? Der Glaube an Jesus oder die Ceremonien des Gesetzes? Für die Mehrzahl der Judenchristen waren Beschneidung, Sabbat, Speisegesetze etc. eine alte

[1] Mc 7 24–30 Mt 8 5–13. [2] Mt 8 11. [3] Mt 10 5f 23. [4] Act 11 19ff.
[5] Gal 1 21. [6] Gal 1 23f. [7] Gal 2 1.

Gewohnheit und kaum mehr eine Last; es schien das Natürliche, die herzutretenden Heiden zum gleichförmigen Leben zu verpflichten. Dagegen haben Barnabas und Paulus kurzweg das Gesetz für ihre Heidenmission ausser Kraft gesetzt und allein den Glauben an Jesus als Eintrittsbedingung gefordert[1]. Alles kam auf den Entscheid in Jerusalem an. Eine energische, dem Pharisäismus nahestehende Partei bestürmte die Apostel, jede Neuerung abzuweisen, dem Gesetz und dem Vorbild Jesu treu zu sein[2]. Aber auf der anderen Seite lag als fait accompli die Existenz kräftig aufstrebender, gesetzesfreier Gemeinden, von Männern begründet und geführt, deren Festigkeit und Klarheit so gross waren wie ihr Missionseifer und Erfolg. Was nun?

Hier sondern sich die Wege in der noch so jungen Gemeinde. Zunächst zwar einigten sich die Häupter Jakobus, Petrus, Johannes mit Paulus und Barnabas auf Grund der Gnade Gottes, die der Erfolg bedeutete, und gaben die Heidenchristen frei. Man sondert die Missionsgebiete: Paulus und Barnabas für die Heiden, Jakobus, die Urapostel für die Juden, bloss die Kollekte für die Armen in Jerusalem sollte auch die Heidenchristen an die Muttergemeinde verpflichten[3]. Für den gesetzesfreien Universalismus ein ungeheurer Erfolg; er hatte die offizielle Anerkennung von seiten der höchsten Instanz der Christenheit gefunden. Aber nun erst kam die schwere Frage: was folgt daraus für die Judenchristen? Sie sollten beim Gesetz bleiben, hiess es in Jerusalem. Aber war dann der Verkehr unter einander möglich? Konnten ein gesetzestreues Judenchristentum und ein gesetzesfreies Heidenchristentum brüderlich zusammen bestehen?[4]

Rasch traten die Extreme auseinander. Paulus setzte Christus in Gegensatz zum Gesetz und proklamierte die Freiheit der Judenchristen im heidnischen Land[5]. Die Jakobusrichtung warf Christus und das Gesetz völlig zusammen und erhob den Anspruch, die Heidenchristen unter das Gesetz zu zwingen[6]. Mitten zwischen den Extremen beharrten die Urapostel auf dem Standpunkt von Jerusalem, haltlos, prinziplos, der Leitung unfähig, ein Spielball der Stürme[7].

Damit ist der Judaismus entstanden, als Rückbildung ins Judentum auf dem Boden der Urgemeinde, veranlasst durch den

[1] Gal 2 4. [2] Gal 2 4 Act 15 5. [3] Gal 2 6–10. [4] Gal 2 12.
[5] Gal 2 16. [6] Gal 2 12 Act 21 20f. [7] Gal 2 11–14.

Fortschritt des Paulus zur Freiheit. Eine gänzlich reaktionäre Bewegung! Das Gesetz über Christus, die jüdische Idee festgehalten in ihrer fanatischen Enge und Intoleranz. Gewiss war es der Mehrzahl dieser Leute Ernst; man macht sich nicht aus Leichtsinn das Leben so sauer. Aber Jesus war für sie vergebens in die Welt gekommen.

Diese Richtung hat das Bild Jesu verfälscht durch die Eintragung mancher ihm fremder judaistischer Züge. Zum mindesten hat sie flüchtigen Augenblicksworten eine falsche prinzipielle Geltung gegeben[1]. Diese Richtung hat die Gegenmission gegen Paulus ins Werk gesetzt, die ihm zuweilen sein ganzes Missionswerk in Frage stellte. In Galatien suchten ihre Emissäre den heidnischen Aberglauben für die jüdischen Ceremonien zu gewinnen in dem richtigen Instinkt, dass diese beiden verwandt und gemeinsame Gegner des Evangeliums seien[2]. In Korinth nützten sie eine vorübergehende Animosität der Gemeinde gegen ihren Apostel aus und wollten durch gemeine Denunziationen ihm zuerst das Vertrauen rauben, um hernach freies Spiel für die Judaisierung zu haben[3]. Beschränkter frommer Eifer, Parteileidenschaft und böser Wille trafen hier zusammen in der Anwendung auch der schlechtesten Mittel. Allein diese ganze Gegenmission endigte mit totaler Erfolglosigkeit — schon einfach darum, weil die überwältigend grosse Mehrzahl der Heidenchristen keine Juden sein wollte. Schon zu Lebzeiten des Paulus durfte sich die Kirche, soweit sie griechisch sprach, einer gesicherten Freiheit rühmen.

Einzig in Palästina und den Nachbargebieten, wo stets ein starker jüdischer Grundstock war, erhielt sich das Judenchristentum in zäher Lebendigkeit, aber auch in völliger Bedeutungslosigkeit für die Schicksale der grossen Kirche. Es behielt sein sektenhaftes Dasein bei, um so leichter, da es selbst sich zerspalten hatte in zahlreiche Untersekten. Zu den zwei Richtungen des apostolischen Zeitalters, dem Judaismus (das Gesetz für alle Christen) und dem apostolischen Christentum (das Gesetz für die Juden) traten bald zahlreiche gnostische, dem Essäismus verwandte Schattierungen hinzu. Weltgeschichtlich bedeutsam sind sie alle nur für die Entstehungsgeschichte des Islam gewesen, der

[1] Mt 5 17–20 10 5f. 23 2f. 15 24. [2] Gal 4 8ff. [3] II Kor 10 2 10 11 7 12 16 13 3.

sich geradezu aus einer judenchristlichen Sekte zur Weltreligion herausgebildet hat. Die politischen Ereignisse der beiden jüdischen Kriege und das Verbot der Beschneidung unter Hadrian thaten dem Judenchristentum keinen so schweren Schaden an, wie der Umstand, dass sowohl die Juden wie die Christen es abstiessen, jene mit Bann und Fluch, diese mit Verketzerung. Derart wurde es einfach auf die Seite gedrückt, um der Welt zu offenbaren, dass Halbheiten durch keine heilige Tradition zu retten sind, dass es überhaupt in der Geschichte kein Beharren, sondern nur ein Vorwärts- oder Rückwärtsschreiten giebt.

So endigte das Judenchristentum, das enthusiastisch begann, mit Stagnation, Verkümmerung und schliesslichem Aussterben. Seinen Enthusiasmus, wie alle seine lebendigen fruchtbaren Keime nahm Paulus in seine Heidenkirche hinüber. Durch seine freie That hat er die Urgemeinde zur Reaktion und damit zum Verfall getrieben. Er war das aufregende ungemütliche Element des Urchristentums, ebenso Zerstörer, wie Erbauer, Zerstörer der Eintracht, der Unklarheit, der Halbheit der ersten Zeit. Hierin verstand er den Geist Jesu und das neue Walten seines Gottes.

III. Paulus.

1. Das Berufsbewusstsein.

Johannes der Täufer war aufgetreten, „mehr als ein Prophet", der „Grösste der vom Weibe Geborenen" [1]; er negierte das Bestehende und rüttelte das ganze Volk auf. Aber seine Hinterlassenschaft war die asketische Sekte der Täufer, die in dem Chaos der Religionsmischung unterging. Jesus kam, fasste alles Gesunde, Tiefe, Echte in der jüdischen Religion zusammen und stiess das Künstliche, Krankhafte ab. Er brachte seinen Jüngern Erlösung, Freiheit der Kinder Gottes. Aber sein nächstes Werk, die Urgemeinde, kam nicht aus der Sekte heraus. Es waren Gemeinschaften frommer Juden, die den Messias und das Gottesreich ersehnten, streng nach dem Gesetz Jesu lebten und ihr Volk liebten. Nicht sehr viel anders als Jahrzehnte nach Jesu Tod fand sie Jahrhunderte später Muhammed. Dies Judenchristentum lebte abseits der Weltgeschichte, dem jüngsten Tag entgegenharrend, mit frommen Uebungen beschäftigt. Die Ein-

[1] Mt 11 9 11.

führung des Christentums in die Weltgeschichte ist ganz das Werk des Paulus. Dieser ist nicht der Gründer der neuen Religion und wollte es nicht sein; wenn er Jesus seinen Herrn und Erlöser nannte, gab er nur den Thatsachen Ausdruck. Aber er hat das Christentum aus Palästina fortgeführt und zu den Griechen und Römern, den herrschenden Kulturvölkern, verpflanzt. Nun kann es nicht mehr jüdische Sekte bleiben, sondern muss sich messen mit den Religionen, der Bildung, der Philosophie der weltgeschichtlichen Völker. Es muss auf ihre Bedürfnisse, wie auf ihre Sprache und ihre Formen eingehen, sei es in Liebe, sei es in Hass. Eine tiefe Umwandlung, nicht der Gestalt allein, des Wesens selbst steht ihm bevor. Als schlichte Brüdergemeinde mit Messiasglauben und Gesetz Jesu kann es nicht bestehen in der Weltkultur. So gross ist der neue Einschnitt, dass man ein Christentum vor Paulus und nach Paulus unterscheiden muss, oder, was dasselbe ist, die palästinensische Sekte und die Weltreligion.

Dabei schauen wir aber in ein Geheimnis der Geschichte, wie sie Sprünge macht, Brüche und Risse zeigt, nie geradlinig fortschreitet und daher aller Konstruktion spottet. Paulus hat Jesus zu seinen Lebzeiten gar nicht gekannt und trotzdem ihn am besten verstanden. Er war einer jener pharisäischen Schriftgelehrten, die Jesu Wehe traf, die eben krankten an jener Theorie: „wahre Religion sei einzig die Verfassung des heiligen Judenstammes", und dieser Schriftgelehrte vernichtete jetzt diese ganze Theorie, entriss Jesus dem heiligen Stamm und brachte ihn der Menschheit.

Das alles that er nicht aus Berechnung und nicht aus Laune, sondern im festen Bewusstsein, von Gott dazu berufen zu sein. In allen seinen Briefen macht sich dies Berufsbewusstsein geltend, am stärksten im Galater- und II. Korintherbrief, wo er der Angegriffene ist. Trotzig stolz hebt der Galaterbrief an: „Paulus, Apostel nicht von Menschen, noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater, der ihn von den Toten erweckt hat[1]." Darauf die Enthüllung: „Als es Gott gefiel, der mich von Mutterleib ausgesondert und berufen hatte durch seine Gnade, seinen Sohn an mir zu offenbaren, damit ich ihn verkündige an den Heiden, da beriet ich mich sofort nicht

[1] Gal 1 1.

mit Menschen, stieg auch nicht zu den Aposteln vor mir hinauf nach Jerusalem, sondern ging nach Arabien[1]. Der II. Korintherbrief, diese grösste Apologie des Apostels, müsste fast von Anfang bis zu Ende ausgeschrieben werden, so voll ist er von göttlicher Selbstgewissheit. Nur die Höhepunkte: „Eine solche Zuversicht habe ich durch Christus zu Gott; nicht dass ich von mir aus fähig wäre, mir etwas zuzutrauen als von mir, sondern meine Fähigkeit kommt von Gott, der mich denn auch fähig gemacht hat zum Diener des Neuen Bundes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes[2].“ „Der Gott, der da sprach: „aus der Finsternis soll das Licht leuchten“, der ist es, der es in meinem Herzen tagen liess zum strahlenden Aufgang der Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes im Antlitz Christi[3].“ „Alles kommt von Gott, der uns mit sich versöhnt hat durch Christus und uns (d. h. mir) das Amt der Versöhnung gegeben hat. Gott war in Christo, sich die Welt versöhnend . . . und richtete unter uns das Wort von der Versöhnung aus. Für Christus also werbe ich, als ob Gott durch mich bäte. Ich bitte für Christus: lasst Euch versöhnen mit Gott[4].“ Aussagen von gleicher Höhenlage finden sich in I Th 2 I Kor 4, 9, 15 Rm 1 und 15 und noch im Kolosser- und Epheserbrief. Dabei hat er nie einen Unterschied zwischen dem allgemeinen Apostelberuf und dem speziellen Beruf des Heidenmissionars gekannt, sondern beides zugleich aus Gottes Hand empfangen wollen. Gerade zum Heidenmissionar hat ihn Gott erwählt[5].

Von Paulus stammt der hohe Ausdruck: Mitarbeiter Gottes, Mitarbeiter fürs Gottesreich[6]. Er hat ihn sich nicht allein reserviert, aber doch stets nur den Aposteln vorbehalten. Aus dem Wort spricht der gleiche Enthusiasmus wie aus den Sprüchen Jesu vom Anbruch des Gottesreichs. Gottes Wort will er auch wie Jesus verkünden; niemand soll es als Menschenwort ansehen, bei Strafe nicht[7]. Da im Evangelium die Kraft Gottes zur Rettung für alle Gläubigen enthalten ist[8], so fühlt sich Paulus als derjenige, der diese Gotteskraft überträgt an andere, als notwendiges Mittelglied zwischen Kreuz und Auferstehung Jesu und der weiten Menschheit. Mehr in juristischer Sprache nennt er sich Schuldner an Barbaren und Hellenen, Weise und Thoren[9],

[1] Gal 1 15 ff. [2] II Kor 3 4 ff. [3] II Kor 4 6. [4] II Kor 5 18 ff.
[5] Gal 1 15. [6] I Kor 3 9 Kol 4 11. [7] I Th 2 13. [8] Rm 1 16 [9] Rm 1 14.

oder wieder mit kultischen Ausdrücken Priester Jesu Christi an die Heiden in heiligem Dienst am Evangelium Gottes[1]. Alle diese hohen Attribute besagen im Grund dasselbe: seine Mittlerstellung zwischen Gott (Christus) und den Menschen. Im Unterschied von den zwölf Aposteln, die sich auch als Mittler zwischen Jesus und den Gemeinden betrachteten, nämlich als Träger des Wortes Jesu, hat Paulus sein ganzes Leben, ja sein ganzes Selbst in die Vermittlung hineingezogen, ihr zum Opfer gebracht. Er hat hiemit bis zu dem Grad Ernst gemacht, dass er allem, was er erlebte, seinen Leiden, aber auch den Tröstungen darin, einen heilsamen Zweck für die Gemeinden zuerkannte und nicht zurückscheute vor dem Gedanken der Stellvertretung[2]. „Jetzt freue ich mich über das Leiden für euch und ergänze den Rest der Messiasleiden an meinem Fleisch für die Kirche[3].“ Häufig variiert er den Glauben, dass er als Opfer für die Gemeinden sich verzehren müsse[4]. Dadurch verwandelt sich ihm dann bald der hochfliegende, stolze Anspruch des Mittlers von seiten Gottes in den bescheidenen, aber reichen Beruf: Diener der Gemeinden um Jesu willen zu sein[5].

Ueberhaupt hat das Selbstbewusstsein des Apostels seine nie vergessenen Grenzen. Christus steht für ihn hoch über sich selbst, ja der Abstand zwischen Meister und Missionsgenosse hat sich schon bedeutend vergrössert. Jesus ist der Herr, Paulus der Knecht[6], Jesus sündlos, Paulus sündig und begnadigt[7]. Er glaubt an Jesus Christus, ruft durch seine Vermittlung Gott an, betet gelegentlich selbst zu ihm[8]. Während Jesus bereits sicher auf die Seite Gottes gehört[9], rechnet Paulus sich mit allen Gemeindechristen zu den erlösungsbedürftigen Menschen. Aber nicht nur im allgemeinen als Christ, auch als Apostel ist er Jesus stark untergeordnet. Jesus ist Herr über den Glauben, der Apostel nicht[10]. Jesus darf befehlen, „der Herr sagt“ lautet die christliche Gesetzesformel, Paulus darf nur Ratschläge erteilen[11]. Sein Wort hat nie die gesetzliche Autorität der Herrenworte. Auch als Apostel hat er stets dessen eingedenk zu sein, dass er mit allen Christen vor Christi Richterstuhl erscheinen und dort

[1] Rm 15 16f. [2] II Kor 1 3—7 4 12. [3] Kol 1 24. [4] Phil 2 17 II Tim 4 6. [5] II Kor 4 5. [6] Rm 1 1. [7] II Kor 5 21 I Kor 15 9f. [8] Rm 1 8 II Kor 12 8f. [9] Rm 1 7 I Kor 1 3 II Kor 1 2 etc. [10] II Kor 1 20. [11] I Kor 7 6 10 12 25 14 37.

sein Urteil empfangen wird, je nach Verdienst Lob oder auch Tadel und Strafe[1].

Die Aehnlichkeit mit Jesus und zugleich der Abstand ist in die Augen springend. Bei beiden ein alles Gewöhnliche überragendes Selbstbewusstsein, der Anspruch, von Gott aus der Masse der Menschen zu besonderem Beruf herausgezogen zu sein, und bei beiden keine Schwärmerei, sondern klare Anerkennung der Schranken, tiefe Demut unter Gott. Und doch hat das Wort „Mittler" für beide einen verschiedenen Sinn bekommen. Während Jesus in völlig neuer Weise, als der Sohn, Gott erkannt haben will, rühmt sich Paulus dieser Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Antlitz Jesu[2]. Er ist seinem eigenen Gefühl nach nicht Schöpfer, sondern Vermittler des geschichtlich Gegebenen. Gott—Christus—Paulus lautet die Reihe. Das ist ihm so eindrücklich gewesen, dass er es auch nicht einen Augenblick sein ganzes Leben lang vergessen hat. Das Grosse: „Wenn nur Christus gepredigt wird"[3], das der Gefangene in Rom mitten unter allerhand zweideutigen Missionsgenossen ausruft, ist noch Zeugnis dafür. Von da aus hat er den Gedanken einer paulinischen Partei als etwas Verabscheuungswürdiges zurückgewiesen: ist Paulus für euch gekreuzigt? seid ihr auf den Namen des Paulus getauft? Sei es Paulus, sei es Kephas, sei es Apollos, alles gehört euch, ihr aber Christo, Christus Gott[4]. Fragt man, woher es kam, dass Paulus sich so viel schärfer als die Apostel von Jesus geschieden wusste, so ist die Antwort leicht zu finden. Er hat nicht mit Jesus monatelang gegessen und getrunken und zusammen gelebt, sondern kennt nur den Auferstandenen, zur Rechten Gottes Sitzenden, das himmlische Wesen. Das hat freilich auch zur Kehrseite, dass dieser himmlische Jesus ihm mehr Mut und Siegesbewusstsein gab. Im treuen Dienst des himmlischen Königs kann er sicherer und besser beschützt draussen in der weiten Welt zu Wasser und zu Land Feinde bezwingen und Siege erfechten. Dem grösseren Herrn entspricht der grössere Diener.

Als Apostel dieses bei Gott thronenden Jesus gründete Paulus die Heidengemeinden, rettete ihre Freiheit in Jerusalem, widerstand dem Petrus in Antiochien[5], schlug die Judaisten, auch wenn sie sich auf Urapostel beriefen[6], aus dem Feld, hinterliess

[1] II Kor 5 10. [2] II Kor 4 6. [3] Phil 1 18. [4] I Kor 1 13 3 22.
[5] Gal 2 11 14. [6] II Kor 11 5 12 11.

als Märtyrer die grosse freie Heidenkirche, die vor ihm nicht da war. Er verrichtete mehr Arbeit als alle Apostel vor ihm, sagte das auch klar heraus[1]. Aber dies ganze grosse Werk ruht auf dem Glauben an den ihm verliehenen göttlichen Beruf. Es ist undenkbar, dass Paulus ohne diesen Glauben den kleinsten Teil davon geleistet hätte. Das apostolische Selbstbewusstsein gehört zu seiner weltgeschichtlichen Arbeit wie das messianische zum Wort Jesu.

Woher die Gewissheit dieses apostolischen Berufs? Die weitaus schönste Antwort steht im I. Korintherbrief: „Zwang liegt mir auf. Wehe mir, wenn ich nicht missioniere!“[2] Der Missionsberuf ist eine innere Nötigung, der Paulus gar nicht widerstehen kann. So sprachen die alten Propheten, so hätte Jesus sagen können. Indes darf die Frage nach dem Ursprung dieser Nötigung nicht umgangen werden. Paulus giebt klar Rechenschaft darüber: durch die Vision bei Damaskus ist er zugleich Christ und Apostel geworden[3]. Im Unterschied von Jesus kehrt er stets zu dieser Vision als zur Berufung zurück. „Bin ich nicht Apostel? habe ich nicht den Herrn gesehen?“[4] Der Herr „ist mir erschienen“, ganz wie er nach dem Tod seinen Zwölfaposteln erschien[5]. Tag und Stunde konnte er angeben; von jenem Moment an datiert das neue Leben und zugleich der neue Beruf. Aus dem Verfolger ist ohne Unterbruch der Missionar geworden. Ihm selber kam es wunderbar vor, wie gänzlich ohne Vermittlung von Menschen Bekehrung und Berufung vor sich gingen: ich beriet mich nicht mit Menschen, ging nicht zu den Aposteln[6]. Nicht Tradition, sondern Offenbarung — beides als ausschliessende Gegensätze gefasst — war der Ursprung seines Apostolats.

Hierin ist aber ein Widerspruch gegeben, der sofort von den Zeitgenossen bemerkt wurde. Der Apostolat ist die Verkörperung der Tradition, Apostel und Traditionsträger sind dasselbe; es sind die Männer, welche der Gemeinde die Kontinuität mit dem geschichtlichen Jesus verbürgen. Offenbarung dagegen ist der Vorzug des Propheten, der nicht das alte Wort Jesu, sondern neu quillendes Gotteswort mitteilen soll. Entweder also Paulus ist Apostel und Träger der Tradition, oder Prophet und Spender der Offenbarung. Eine Vermittlung wäre höchstens so

---

[1] I Kor 15 10. [2] I Kor 9 16. [3] Gal 1 15f. [4] I Kor 9 1.
[5] I Kor 15 8. [6] Gal 1 16f.

denkbar, dass Paulus durch Offenbarung nur den Titel des Apostels erhielt, den Inhalt dagegen von der apostolischen Tradition erst holen musste. Das schlug Paulus aus, da er nach seiner Berufung nicht nach Jerusalem zog, sondern auf eigene Faust missionierte. Und er selber erklärte einmal, dass er Christus gar nicht fleischlich, d. h. durch menschliche Vermittlung kenne, sondern rein aus Offenbarung[1]. Dadurch gab er seinen Gegnern das Recht, ihm den Aposteltitel im bis dahin legitimen Sinn zu bestreiten.

Der Apostolat, der auf Offenbarung ruht — das ist der grosse Sprung in der Geschichte. Mag die Vision selbst gedeutet und erklärt werden wie sie will, der Sprung bleibt da. Nicht die Apostel, die Jesus bei Lebzeiten berufen, denen er sein ganzes Vertrauen geschenkt hat, sind die entscheidenden Fortsetzer seines Werkes, sondern der grosse Christenverfolger, den eine Offenbarung zum Führer ruft. Der Sprung, die Offenbarung, war notwendig, wenn die Sache Jesu nicht stillstehen und rückwärts gehen sollte. Der neue Weg forderte einen neuen, durch keine Tradition gebundenen Mann. Nur ein Prophet, kein gewöhnlicher Apostel, konnte das befreiende Wort reden; er musste freilich dann auch Apostel sein, um das Werk durchzusetzen. So lässt sich deduzieren, ein Geheimnis bleibt es doch. Der Fortschritt der Geschichte ruht auf dem thatsächlichen Widerspruch der Vereinigung des Propheten und Apostels in einer Person. Was war im Grunde nicht neu an diesem Apostel aus Offenbarung? Dem unerhörten Anfang entsprach die ungewöhnliche Fortsetzung. Er vermeidet den Verkehr mit dem Apostelkollegium und sucht die Ferne auf[2]. Israel überlässt er seinem Schicksal und zieht zu den Heiden. Die grossen Provinzen, die er neu erobert, unterstellt er nicht den Zwölfen und der Muttergemeinde in Jerusalem, sondern behält sie unter sich in voller Freiheit. Kommt es dann zur Auseinandersetzung, so giebt er den älteren Genossen auch nicht in einem Punkte nach und wagt es, dem Petrus in öffentlicher Versammlung eine Rüge zu erteilen, der frühere Verfolger dem Liebling Jesu[3]. Neu ist das Wort, das er verkündet: statt der Erzählung der Worte und Thaten Jesu die Botschaft vom Gekreuzigten und Auferstandenen allein[4]. Wohl steht der Name Jesus im Mittelpunkt, aber

[1] II Kor 5 16. [2] Gal 1 17 ff. [3] Gal 2 6 ff. 11 14. [4] I Kor 2 2.

ist's nicht ein anderer Jesus? Und neu ist die Lebensführung des Apostels: Er verzichtet auf das Recht, sich vom Missionsberuf ernähren zu lassen und erwirbt sich mit saurer Arbeit sein Brot![1] Dazu kommt endlich die Rabbinenart, die ihm überhaupt nachgeht. Der Apostel ist Prophet, der sich auf Offenbarung beruft und zugleich Schriftgelehrter, der forscht, beweist, schliesst, der gelegentlich mit einem Heer überraschender und verblüffender Bibelstellen seine Gegner mundtot macht[2]. So alles in allem das reine Gegenteil dessen, was bisher Apostel hiess.

Daraus ergab sich die Notwendigkeit seiner Apologie, wie zugleich ihre Schwierigkeit. Ein grosser Teil der Christen konnte es nicht fassen, wie neben die hochgepriesenen, fast schon als Heilige geltenden Zwölfapostel jetzt einer sich stellte, dessen Vergangenheit die für einen Christen schlimmste war, der Jesus nicht kannte und keinen Rechtstitel besass als eine Vision, dergleichen jedermann erdichten konnte.

Ein Glück, dass Paulus den Beweis der Wahrheit seiner Erscheinung nicht angetreten hat! Ihm selbst war es kein Bedürfnis; Gegner hätte er doch nicht überzeugt. Wohl berief er sich darauf, doch nie allein. Vielmehr bringt er eine ganze Reihe anderer, recht disparater Rechtsgründe zusammen.

Er geht zunächst auf die Denkweise der Gegner, ihre Hochschätzung der Urapostel ein. Es ist wahr, er ist der Geringste der Apostel, nicht wert, ein Apostel zu heissen, weil er die Gemeinde verfolgt hatte. Nur Gottes Gnade ermöglichte ihm, neben sie zu treten und selbst mehr als sie zu arbeiten. Aber die Urapostel und er verkünden dasselbe Evangelium. Hat er doch dessen Grundthatsachen von Tod und Auferstehung von den Aposteln überliefert bekommen zur Weiterüberlieferung an die Gemeinden[3]. Das klingt etwas anders als das Wort an die Galater: „Das Evangelium, von mir gepredigt, habe ich nicht von einem Menschen überliefert bekommen[4].“ Derselbe Mann, der in der Hitze des Streites seine gänzliche Unabhängigkeit und Selbständigkeit verficht, kann sich als Träger der apostolischen Tradition hinstellen, wo ein Hauptpunkt des gemeinchristlichen Glaubens in Diskussion steht. Bei der Darstellung des grossen Streites in Jerusalem betont er mit Genugthuung: Jakobus und

[1] I Kor 9 14 f. 4 12 I Th 2 9. [2] Vgl. Gal 3 Rm 4. [3] I Kor 15 9 ff. 3. [4] Gal 1 11 f.

Kephas und Johannes, die das Ansehen haben, Säulen zu sein, gaben mir und Barnabas den Handschlag der Gemeinschaft[1]. Damit ist seine Anerkennung durch die Urapostel förmlich protokolliert. Vor allem aber soll die Kollekte für die Armen in Jerusalem aller Welt und besonders allen bösen Mäulern es bezeugen, dass Paulus kein Abtrünniger und Sektierer ist, sondern Diener der Muttergemeinde selbst, der seine und aller Heiden Dankesschuld durch opferwilliges Schenken zurückgiebt[2].

Stolzer und freimütiger darf Paulus auf seinen Erfolg sich berufen. Die von ihm gegründeten Gemeinden sind das Siegel seines Apostelamtes, sein grosser Empfehlungsbrief, gekannt und gelesen von allen Menschen[3]. Von Jerusalem und ringsum bis nach Illyrikum — so schrieb er den Römern — habe ich das Evangelium erfüllt, und zwar stets auf unbebautem Boden, „wo Christus noch nicht genannt wurde“[4]. Das ist sein christlicher Ruhm, kein Blagieren ins Grenzenlose, sondern gerade ein Feststehen in den Grenzen, die Gott ihm setzt[5]. Auch die Urapostel haben es ja zugeben müssen, dass Gottes Gnade ihm so grossen Erfolg gab, mehr als ihnen selber[6]. Zu diesem äusseren Erfolg hat er zweimal auch seine apostolischen Wunder und Zeichen gerechnet, als Beweis, dass er hinter den Erzaposteln nicht zurücksteht[7]. Die Apostelgeschichte giebt Beispiele dieser Wunderthätigkeit, die, so sehr es uns gerade bei Paulus befremden mag, nun einmal zum festen Inventar des Missionars gehörte[8]. An Krankenheilungen wird dabei zu denken sein, mehr noch an die grossen seelischen Erschütterungen, die sich in den ekstatischen Erlebnissen Luft machten. Die Galater haben „vieles erlitten“, als Gott ihnen den Geist gab und Kräfte unter ihnen wirkte[9]. In Korinth entflammte der Beweis des Geistes und der Kraft jenen schwärmerischen, aber zuchtlosen Enthusiasmus mit seinem Zungenreden, Weissagen, Krankenheilen[10]. Nur war Paulus nicht der Mann, der an solchen Kraftwirkungen allein seine Freude hatte. Wo ihnen keine sittliche Umwandlung folgte, da hätte er selbst etwas Satanisches darin erblicken können. Dass neue Menschen entstanden, wo er als Apostel erschien, hat er als seine kräftigste Legitimation geltend gemacht. Nach Thessalonich

[1] Gal 2 9. [2] Gal 2 10 I Kor 16 1 ff. II Kor 8 9 Rm 15 25 ff. [3] I Kor 9 1 f. II Kor 3 1 ff. [4] Rm 15 19 f. [5] II Kor 10 13 ff. [6] Gal 2 9. [7] II Kor 12 12 Rm 15 19. [8] Act 14 8 ff. 16 16 ff. 20 9—12 28 2—10. [9] Gal 3 4 f. [10] I Kor 2 4 f. 12 7—11.

schreibt er: „Mein Wort habt ihr nicht als Menschenwort, sondern, was es wahrhaft ist, als Wort des Gottes aufgenommen, der auch wirkt in euch, den Gläubigen[1].“ Als die Gegner in Korinth ein äusseres Zeichen forderten dafür, dass wirklich Christus in ihm rede, da ruft er zornig und freudig zugleich der Gemeinde zu: „Euch prüft, ob ihr im Glauben steht, euch erprobt; oder erkennt ihr nicht an euch, dass Jesus Christus in euch ist?[2]“ Er steht auf seinem Glauben, dass diese Korinther, denen so viele Laster noch nachgehen und die jetzt in Streit mit ihrem Apostel liegen, trotz allem und allem Früchte Christi aufweisen, durch den Apostel und den in ihm wirkenden Jesus zu einem besseren Leben erlöst worden sind. So schlägt hier der Beweis mit dem äusseren Erfolg um in die Selbstgewissheit des Glaubens.

Aber nun kamen die Judaisten mit ihrem ganzen Heer von Anklagen und Verleumdungen, mit ihrer Virtuosität des Spionierens und Richtens. Paulus sei leichtfertig und wankelmütig in seinen Entschlüssen[3]; er verhülle heuchlerisch die freigeistigen Konsequenzen seines Evangeliums[4]; aus Feigheit und Furcht wage er nicht, seinen Unterhalt aus den Gemeinden zu ziehen[5], sein Leiden, seine Anfälle seien Beweis genug, dass Gott ihn geschlagen habe etc.[6]. Die ganze Praxis des Paulus sollte eine Widerlegung seines Apostelrechts sein. Grossartig einfach und stolz lautet die Selbstverteidigung: „Unser Ruhmesgrund ist dies: das Zeugnis unseres Gewissens, dass wir in Einfalt und Lauterkeit Gottes, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in göttlicher Gnade gewandelt sind in der Welt[7].“ Gegen alle Anklagen erhebt er sich zur machtvollen, und doch nirgends eiteln Schilderung seiner Wirksamkeit in I Th 2 und II Kor 6[8], wo die Majestät seiner Sprache sein ganzes Gefühl, auf der Höhe seiner Aufgabe zu stehen, wiedergiebt. Kein Mensch vor ihm hat so geredet. Aber schon bei diesen Selbstzeugnissen fällt der grösste Nachdruck auf die Leiden und Entbehrungen des Apostels. Diese macht ihm keiner von den Gegnern nach. Ihre Zusammenfassung bringt die weltberühmte Aufzählung in II Kor 11, da Paulus die Maske des Narren annimmt, dem die Welt das Selbstlob zu gut hält[9]. Wie er sich dann zum Ruhmestitel seiner

---

[1] I Th 2 13. [2] II Kor 13 3ff. [3] II Kor 1 17. [4] II Kor 4 2f. [5] II Kor 11 7 12 13. [6] II Kor 4 7ff. 6 9 12 7ff. [7] II Kor 1 12. [8] I Th 2 1—12 II Kor 6 3—10. [9] II Kor 11 16—30.

Visionen erhebt und einen kurzen Augenblick stillsteht vor den heiligsten Geheimnissen seines Lebens, da steigt er sofort wieder herab zu seinen Leiden: „am liebsten will ich mich doch meiner Schwachheiten rühmen. Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark[1].“ Als hätte er selbst das Gefühl, dass die Visionen doch nur für den, der sie erlebte, die Höhepunkte des Lebens bedeuten, dass aber alle Welt, auch alle Feinde sich schliesslich beugen müssen vor der unvergleichlichen Hoheit des Leidens im Dienst der Brüder.

Als ihm wieder einmal das Recht bestritten wurde, sich Diener Christi zu nennen, — wohl wegen seiner Unkenntnis Jesu — da rief er bittend und fordernd zugleich: „Ihr seht aufs Aeussere. Wenn einer sich zutraut, Christus zu gehören, dann soll der wiederum von sich aus denken, dass, gerade wie er Christus gehört, so auch ich[2].“ Der schwerfällige Satz drückt das aus, woran ihm alles gelegen war: Achtung und Duldung des treuen Mitarbeiters. Er selbst hat nach diesem Wort gehandelt angesichts der Spaltungen in Korinth, wie in Rom[3]. Nie will er andere verdrängen, bloss sich selbst den Platz behaupten, der ihm neben den anderen gehört. Gerade im grössten Eifer der Selbstverteidigung proklamiert er den Grundsatz, dass er nur zum Diener, nie zum Herrn der Gemeinde berufen sei und dass er vor dem Gericht Christi zu erscheinen habe[4].

Und so ward ihm auch der Sieg zu teil über alle Angriffe frommer und gemeiner Gegner, weil Wort und Leben, äusserer Erfolg und innere Ueberwindung ausnahmslos in vollkommenem Einklang gewesen sind. Durch eine Offenbarung, scheinbar illegitim, zum Apostel berufen, hat er sich glänzend legitimiert durch seinen Dienst. Das haben die Urapostel samt Jakobus in einer guten Stunde durch ihren Handschlag bestätigt, und alles, was nachher von Jerusalem aus geschah, änderte nichts daran. Es ist auch den Judaisten nur zu danken, dass ihre Denunziationen der Anlass wurden für die stolze, freimütige Selbstverteidigung. Der Mann Gottes hatte das Licht nicht zu scheuen, da er „mit unverhülltem Antlitz die Herrlichkeit Gottes abspiegelte“ für eine dem Licht zujauchzende Welt[5].

[1] II Kor 12 1—10. [2] II Kor 10 7. [3] I Kor 3 4f. 22 Phil 1 18.
[4] II Kor 4 5 5 10. [5] II Kor 3 18.

2. Jesus unter den Heiden.

Paulus wusste sich berufen zum Heidenmissionar. Aeussere Umstände haben diesen Berufsglauben begünstigt. Er selbst war ein Jude aus der Diaspora[1], früh gewöhnt an das Leben der griechischen Städte und mit dem Reisen vertraut. Der Stolz auf seine Eigenart und Unabhängigkeit musste ihm das Wirken in der Ferne ungehemmt durch urapostolische Tradition als besonders wünschenswert erscheinen lassen. Dazu kam der Widerstand der Juden, den er aus seiner eigenen Vergangenheit nur zu gut kannte. Für den Renegaten, als welcher er seinen Freunden erschien, war es ohnehin geraten, das Weite zu suchen. Solche Umstände und Erwägungen haben mitgewirkt, aber das Entscheidende war der klare Trieb, der vom Moment der Berufung an ihn bewegte[2]. Er musste ins Heidenland ziehen.

Eine ungeheure Aufgabe war gegeben: Jesus Heiland der Heiden! Doch fehlte es auch nicht an Vorarbeiten und Uebergangsstufen. Zunächst war Paulus Genosse des Barnabas, der seine grössere Reife und früheren Erfahrungen ihm zu gute kommen liess[3]. Sodann war der Gegensatz zwischen Juden und Heiden kein so scharfer und reiner. Weit zerstreut in allen grösseren Städten der Mittelmeerländer, hatten sich die Juden als Genossenschaften niedergelassen; ihre Bethäuser zogen eine Menge heidnischer Zuhörer an, die sich in allen möglichen Formen der Judenschaft angliederten oder doch mit ihr befreundeten. Das Judenquartier und die Synagoge werden daher von Paulus sofort besucht und benützt zum Zweck, durch sie an die Proselyten und Heiden zu kommen[4]. Dafür durfte dann auf Bekanntschaft vieler Heiden mit den jüdischen Voraussetzungen des Evangeliums, besonders mit dem AT gerechnet werden. Der ganze jüdische Charakter der Mission und Theologie des Paulus hat natürlich seinen Hauptgrund in seiner eigenen jüdischen Bildung, wird aber noch verständlicher durch das vom Judentum bereits gesättigte Milieu, in das er als Missionar trat.

Aber trotz dieser Vorarbeit des Judentums war es etwas völlig Neues, Jesus zu den Griechen zu bringen. Wie soll das geschehen?

---

[1] Act 21 39. [2] Gal 1 16. [3] Gal 2 1 9 I Kor 9 6 Act 11 22f. 13 1ff. 15 36ff. [4] Act 16 13f. 17 1f. 10 17 18 2 4—8 19 8—10.

Es gab verschiedene Möglichkeiten. Ein Weg war schon gegeben: die Predigt der Zwölfapostel. Sie bestand aus zwei einfachen Teilen: der Verheissung und Drohung, und der Forderung. Zuerst die Botschaft: Gericht und Gottesreich stehen vor der Thür, der Messias kommt, Jesus, der Gekreuzigte und Auferstandene; er kommt als Weltrichter. Dadurch wird Furcht und Hoffnung bei den Hörern lebendig. Darauf die Aufforderung: thut Gottes Willen, wie Jesus ihn lehrte, und schliesst euch denen an, die in ihm den Herrn erwarten[1]. Warum sollte dieser einfachen Predigt bei Heiden der Zugang verwehrt sein?

Paulus hat diese Missionsweise abgelehnt mit Ausnahme des Ersten, der Gerichtsbotschaft. Was ihm nicht zusagte, waren nicht die zu jüdischen Voraussetzungen; eine Erklärung des Messiasbegriffs fiel ihm nie schwer. Aber für ihn selbst war das Christentum nicht im Schema von Verheissung und Forderung zu beschreiben. Es war ihm ganz Erlösungsreligion. Er hatte erlebt, was das heisst, Gottes Willen thun wollen und nicht können. Durch seinen eigenen Zusammenbruch war ihm die ganze Ohnmacht, Schwachheit und Verkehrtheit des auf sich selbst gestellten Menschen klar geworden, und zugleich hatte er das Herausgerissen- und Heraufgezogenwerden, die Gnade Gottes, erlebt. Von dieser Erfahrung aus konnte er sich niemals in das Schema der früheren Mission — zugleich der Predigt Jesu — finden. Jesus Erlöser, nicht Gesetzgeber, das war seine Parole. Das war ein Glück für das Christentum. Als Lehrer der wahren Religion hätte Jesus sonst in die Reihe der griechischen Moralphilosophen treten müssen neben Sokrates oder Pythagoras. Unter diesem Titel hätte er sich wohl Achtung und Bewunderung erworben, aber nie Glauben, woraus eine Religion entsteht. Paulus hat das Christentum davor gerettet, als Moralschule im allgemeinen griechischen Rationalismus stehen zu bleiben.

Ein ganz anderer Weg, Jesus den Griechen zu bringen, war gewiesen durch das grosse Vorbild der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. Es brauchte Jesus nur die Stellung des Moses einzunehmen, wie ihm dies auch später begegnet ist. Den Juden in Alexandria erschien ihre Religion als Philosophie mit allen ihren Fächern: Kosmologie, Psychologie, Ethik etc. Aber im Unterschied von der griechischen Philosophie betrachteten sie

[1] Mt 10 7 5—7.

ihre eigene als Offenbarungsphilosophie, ruhend auf den Orakeln des ATs, zu denen sich alle griechische Weisheit entweder als Entlehnung oder als Vorstufe verhielt. Entweder nämlich leitete man aus dem Geist Gottes nur die heiligen Schriften der Juden ab, dann mussten die Griechen aus ihnen gestohlen haben, oder man räumte eine Wirksamkeit der göttlichen Vernunft in den Denkern und Dichtern der Griechen ein, proklamierte aber zugleich die Ueberlegenheit der dem Moses geschenkten absoluten Offenbarung.

Es ist nicht unmöglich, dass der Alexandriner Apollos ähnliche Gedanken über Jesus in seiner Weisheitslehre aufgestellt hat wie die Juden über Moses [1]. Allein dem Paulus erschien ein solches religionsphilosophisches Unternehmen als reine Verkehrtheit. Wieder gab seine persönliche Erfahrung den Ausschlag. Als Gesetzeslehrer hatte er sich einst der Weisheit seiner Religion gerühmt und stolz herabgeschaut auf die blinden, unmündigen Heiden [2]. Der Zusammenbruch seines Gesetzeseifers zog sofort den Sturz seines Weisheitsstolzes nach sich. Die Thorheit des Kreuzes im Gegensatz zu aller Weisheit der Gelehrten, seien es Juden, seien es Heiden, war seine neue Losung [3]. Auf wunderbare Weise erst gestürzt und nachher zur Höhe erhoben, sah er in der Paradoxie — wenigstens zunächst — das Wesen der Religion und ergötzte sich am Gedanken, dass die Welt durch ihre Weisheit Gott nicht erkannt habe, während den Thoren und Unedlen Jesus, der Erlöser, geschenkt wurde [4]. Auch das war ein Glück für das junge Christentum, dass es, bevor es in die philosophische Entwicklung der nächsten Zeit hineingezogen wurde, noch einmal sich in seiner Souveränität als Religion — alle Religion ist Paradoxie — darstellen durfte. Jesus gehört nicht auf die Seite der Philosophen, seine Religion kann nur zu ihrem Schaden als intellektualistisches System behandelt werden. Sie ging nur darum nicht ganz zu Grunde, weil sie dank dem Paulus in ihrer Werdezeit als Lebenskraft, nicht als philosophisches Wissen zu den Griechen kam.

Jesus nicht Gesetzgeber, nicht Weisheitslehrer, sondern Erlöser, das ist der Mittelpunkt der paulinischen Predigt, wie später der Reformation. Schon dadurch allein weist sich Paulus

---

[1] Act 18 24f. I Kor 2 1 4. [2] Rm 2 17—20. [3] I Kor 1 18.
[4] I Kor 1 21ff.

als der erste Interpret Jesu aus trotz seiner Abweichung von der Verkündigung der Urapostel.

Auf welche Weise predigt Paulus Jesus den Erlöser in der griechischen Welt?

Wie für Jesus und die Urapostel, so steht auch für ihn die eschatologische Botschaft im Vordergrund. Der Gerichtstag steht vor der Thür, da jeder einzelne Mensch, sei er lebend, sei er tot, vor Gottes Thron erscheinen und Rechenschaft ablegen muss über sein Thun. Unparteiisch teilt Gott Lohn und Strafe aus, Verderben, Tod den einen, Rettung, ewiges Leben im Gottesreich den anderen[1]. Die Ausdrücke, die Paulus braucht, sind oft andere als in der Predigt Jesu. Die jüdische Vorstellungswelt, Hölle, Paradies, selbst Gottesreich, tritt zurück; statt Gericht sagt er stets Zorn[2], statt Gottesreich lieber Rettung[3], statt Hölle Tod[4]. Der Einfluss Jesu macht sich geltend in der Betonung des Einzelnen und in der völligen Nivellierung aller Vorrechte Israels. Vor Gott erscheinen die Menschen, nicht die Völker und gilt einzig, ob böse oder gut[5]. Wie früher wird aus der Nähe des Endes ein besonders kräftiger Appell gezogen: noch ist es Zeit; bald kann das „zu spät" kommen. „Die Nacht ist vorgerückt, der Morgen graut[6]."

Hat Paulus seine eschatologische Botschaft den Heiden begründet oder nicht? Prophetische Verkündigung hat sich sonst nie viel um Begründung bekümmert; sie ruht ja auf Gottes Wort, der Weissagung. Dem Apostel und den Juden war aus dem AT das Kommen der Endkatastrophe gewiss; Kunde von den Weissagungen des heiligen Buches durfte Paulus bei allen Proselyten der Synagoge voraussetzen. Trotzdem hat er sich die Begründung nicht erspart, sondern ist, so gut er es vermochte, den Griechen entgegengekommen. Weit verbreitet durch orphische Sekten und philosophische Schulen waren in der griechischen Welt die Vorstellungen von der Vergeltung nach dem Tod, von Höllenqualen der Frevler und Belohnung der Tugendhaften mit göttlicher Seligkeit. Wenn Paulus jedem Einzelnen den Tag der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes in Aussicht stellte und die Losung ausgab: Trübsal und Angst allen Uebelthätern, Ehre, Ruhm und Unvergänglichkeit allen Guten[7], rief er längst

[1] Rm 2 5–11 14 10ff. II Kor 5 10. [2] I Th 1 10 5 9 Rm 1 18 12 19. [3] Rm 1 16 10 10 I Th 5 9. [4] Rm 1 32 6 21. [5] Rm 2 5–11. [6] Rm 13 11f. II Kor 6 2f. [7] Rm 2 9f.

bekannte Bilder in der Seele seiner Hörer hervor; neu war nur das Wort von dem Tag, an dem alle vor Gericht erscheinen. Aber selbst dabei blieb der Apostel nicht stehen; er brachte den Nachweis, wie schon in der Gegenwart der Anfang des Gerichtes im moralischen Ruin der Lasterknechte sich offenbare[1]. Damit kam er denen entgegen, die sichtbare Garantien für die Zukunftsbotschaft verlangten. Erschien derart die Gerichtspredigt als eine den Griechen sofort fassliche, fast schon vertraute Botschaft, so war dann freilich das Wort von der Totenauferstehung ihnen anstössig von Anfang an. Hier in der Vorstellung der Wiederherstellung des früheren Leibes vermochten viele Korinther nur eine bare Thorheit zu erblicken, um deretwillen sie lieber verzichteten auf den ganzen Auferstehungsgedanken[2]. Paulus sieht sich genötigt, der Totenauferstehung eine ausführliche Verteidigung zu widmen, die in der That den griechischen Vorwürfen so weit Rechnung trägt, dass sie den Hauptanstoss: die Wiederbelebung des alten Leibes, preisgiebt[3]. Er hilft sich in dieser Apologie mit dem Begriff des neuen geistigen Leibes, während er zugleich mit populären Argumenten die Auferstehungsleugner aus dem Feld schlägt[4]. Das ist gerade das Lehrreiche: Paulus kämpft für das alte jüdische Auferstehungsdogma, das von der griechischen Unsterblichkeitshoffnung so völlig verschieden ist, und zugleich bricht er ihm, den Griechen zu lieb, die Spitze ab durch die Preisgabe des alten Leibes. Ob sein Entgegenkommen den Griechen Eindruck machte, wissen wir nicht. Durchgesetzt hat sich in den paulinischen Gemeinden doch nur die alte jüdische Auferstehungslehre. Aber ein Beispiel, wie Paulus den Griechen ein Grieche werden wollte, darf man schon in seinen eschatologischen Darlegungen sehen.

An die eschatologische Botschaft schliesst sich unmittelbar die Darlegung des Verderbens der Zuhörer an, für welches das nahe Gericht erst recht die Augen öffnet. Das Verderben besteht im Götzendienst und in der Unsittlichkeit. Die Beleuchtung dieser Sünden ist zugleich der Weg zur Predigt des Monotheismus und zur Weckung des Gewissens.

Vor allem über den Götzendienst fährt Paulus los ohne Verständnis für die fremden Religionen, einfach als Jude, der die

[1] Rm 1 18 24–32. [2] I Kor 15 12 35. [3] I Kor 15 35–53. [4] I Kor 15 30 ff.

Heiden als Abgefallene seiner Religion taxiert. Jüdisch sind beide Theorien, die seiner Kritik zu Grunde liegen, die Bildertheorie und die Dämonentheorie. Entweder sind die Heiden Thoren, weil sie blosse Bilder, also „Nichtse", stumme Götzen, Menschenwerk anbeten, statt des gestaltlosen Gottes [1], oder sie sind arme Sklaven der Dämonen, behext und bezaubert, da ein falscher wilder Trieb sie zu ihrem Kultus treibt [2]. Nirgends trifft man eine sachliche Kritik eines einzelnen Kultus. Paulus ist mit dem Götzendienst als Ganzem fertig, bevor er ihn kennt, und will ihn gar nicht kennen lernen. Aber auch die Darlegung des Monotheismus, der an Stelle des Götzendienstes treten soll, geschieht mit jüdischen Mitteln — ganz natürlich, da Jesus sich hier gar nicht zum Beweis geeignet hätte. Zuerst wird die ganze Natur als Offenbarung Gottes interpretiert, wie Gott hier in seinen Werken seine Kraft und Göttlichkeit allen Menschen gezeigt habe [3]. Aber daran schliesst sich das harte Wort vom Abfall der Heiden von der Uroffenbarung und von der Fruchtlosigkeit aller Versuche der Philosophie [4]. Einzig die Juden haben die Uroffenbarung behalten, bestätigt und ausgeführt im heiligen Buch. Das AT war doch das unentbehrliche Lehrbuch des Monotheismus zu einer Zeit, da alle höhere Erkenntnis der griechischen Denker und Dichter unter das Schlagwort: „Weltweisheit = Thorheit vor Gott" fiel [5]. Und doch, selbst ein Paulus, der sich in reinen Gegensatz zum ganzen Heidentum stellen will, ist nicht ganz unberührt von jedem Einfluss des Hellenismus. Die Lehre vom Nous, der das unsichtbare Wesen Gottes in seinen Werken betrachten kann [6], der Begriff Wahrheit [7], die Definition Gottes als des Wesens, von dem, durch den, und zu dem hin alle Dinge sind [8], verraten den reinigenden Einfluss griechischer Spekulation auf das jüdische Denken, ohne dass freilich Paulus sich dessen bewusst gewesen wäre.

Mit dem Götzendienst, dem intellektuellen Verderben, ist das moralische, die Unsittlichkeit, eng verknüpft. Heidnischer Kult, Magie, Unzucht gingen wirklich in einander über [9]. Die Zuhörer des Paulus, vor allem die in Korinth, stammten zum Teil aus dem unsauberen, verworfenen Pöbel der Grossstädte: Hurer,

[1] Rm 1 22f. I Kor 8 4. [2] I Kor 10 20 12 2. [3] Rm 1 19f. [4] Rm 1 21f. 25 I Kor 1 21. [5] I Kor 3 19 Kol 2 8. [6] Rm 1 20. [7] Rm 1 25 2 20 II Th 2 10 12. [8] Rm 11 36. [9] Kol 3 5 Eph 5 5.

Götzendiener, Ehebrecher, Weichlinge, Knabenschänder, Diebe, Wucherer, Trunkenbolde, Lästerer zählt Paulus auf, um fortzufahren: „solches waret ihr etliche[1].“ Auch der schwärzeste Pessimismus malt hier nicht zu schlecht; für die Verbreitung der unnatürlichen Laster[2] zu dieser Zeit haben wir mehr als genug Dokumente. So durfte Paulus seinen Zuhörern sagen, dass sie eine massa perditionis seien, ohne auf grossen Widerspruch zu stossen. Um aber Gehör zu finden, appelliert er zugleich an die Vernunft und das Gewissen, das er selbst in den vertierten Menschen nicht ganz erstorben glaubt[3]. Auch ohne Kenntnis des AT tragen sie das Gesetz geschrieben in ihren Herzen, da ihr Gewissen ihnen Zeugnis ablegt und ihre Gedanken sich gegenseitig anklagen und verdammen[4]. Ueberraschend wirkt auf uns dicht neben dem pessimistischen Gesamturteil diese Anerkennung des Göttlichen im Menschen, die fortschreitet bis zum Zugeständnis, dass es Heiden, Unbeschnittene gebe, die das Gesetz halten[5]. Aber für Paulus zielt der ganze Appell an das Gewissen doch nur auf die Weckung des Sündengefühls; die optimistischen Aussagen dienen doch der Gerichtspredigt. Wichtig sind sie für uns deshalb, weil Paulus hier wieder ganz klar eine — durch das Judentum vermittelte — Anleihe aus dem griechischen Rationalismus vornimmt. Von der stoischen Popularphilosophie hatten die Juden den Gebrauch der Worte „Vernunft, Gewissen, Natur“[6] übernommen und zugleich die Anschauung von der wesentlichen Ausstattung des Menschen mit sittlichen Kräften und Normen, der eben jene Worte Ausdruck geben. Die Verschiedenheit der Völker und der Zeiten schien wenig zu bedeuten gegenüber dem gemeinsamen festen Besitz, in dem sich alle sittlichen Normalmenschen der gebildeten Welt zusammenfanden. Dieser Rationalismus ist eine der wichtigsten Vorbedingungen der raschen Verbreitung des Christentums, und Paulus ist der Erste, der von ihm Gebrauch macht.

Damit erschöpft sich die Propaideutik der paulinischen Mission: eschatologische Botschaft und Aufzeigung der heidnischen Verderbnis. Wir stehen noch nicht im Christentum, erst an seiner Pforte. Das Jüdische ist bis dahin noch das die Predigt beherrschende Element; seine Weissagung, sein heiliges

[1] I Kor 6 9ff. [2] Rm 1 26f. [3] Rm 1 28—32. [4] Rm 2 15 7 22f. [5] Rm 2 14 26. [6] I Kor 11 14.

Buch, seine Anschauung vom Heidentum sind für Paulus massgebend. Aber schon sind thatsächlich Verbindungslinien zum Griechentum hinübergezogen, wenn auch meistens solche, die Paulus direkt dem Judentum entnahm. Schon die Eschatologie erinnert die Griechen an verwandte Lehren; dem Monotheismus bringen sie mehr entgegen, als Paulus glauben will. Ihre sittliche Erkenntnis nimmt er selbst lebhaft in Anspruch. Der Ausgangspunkt für die grosse Verschmelzung des Griechentums und Christentums ist gegeben schon in der Predigt des so vielfach antigriechischen Apostels.

Indem Paulus derart seine heidnischen Zuhörer vor das nahe Gericht stellte, als eine von Gott abgefallene, durch und durch verdorbene Welt, wollte er sie nicht zur Busse im früheren Sinn, sondern zum Glauben führen. Busse thun hiess bei Jesus: umkehren und Gottes Willen thun. Das traut Paulus seinen Zuhörern gar nicht zu. Wenn die Vernunft trotz allem sittlichen Urteil gefangen ist unter die Sinnlichkeit, unter das Gesetz der Sünde in den Gliedern, ist aller Appell an sie umsonst[1]. Seine eigene Lebenserfahrung hatte ihm den Glauben an die siegreiche Kraft des Willens zertrümmert; jedoch war das nicht der einzige, ja nicht einmal der ausschlaggebende Grund der neuen Glaubensforderung. Da das ganze Ziel der Missionspredigt die Gewinnung der Heiden für die christlichen Gemeinschaften ist, kann Paulus es niemals zugeben, dass im Menschen selbst — ausser der Kirche — ein Erwachen neuer sittlicher Kraft möglich sei. Er muss vielmehr so gänzlich gebrochen und ohnmächtig dastehen, dass ihm in der ganzen Welt kein anderer Rettungsweg offen bleibt als der Glaube, d. i. der Eintritt in die christliche Gemeinde. Das ist der Punkt, wo Jesus und Paulus am meisten auseinandergehen. Bei Jesus Mut, Freude, Kraftgefühl, volle Gesundheit; wie er selbst Gottes Willen thut, so fordert er es von den anderen ohne alle kirchliche Einschränkung. Bei Paulus die Schilderung des gebrochenen, ohnmächtigen Menschen, der einzig in der Kirche durch übernatürliche Gnade zum Sieg erhoben werden kann. Der extreme Pessimismus und der Satz vom allein seligmachenden Glauben in der allein seligmachenden Kirche sind Korrelate. Jesus kennt sie beide nicht.

Dem von seiner Sünde gedrückten, vor dem Gericht beben-

[1] Rm 7 23.

den Menschen wird Jesus als Erlöser[1] gebracht. Nicht der Jesus der Evangelien, der das Reich Gottes verhiess, Gottes Willen offenbarte, Dämonen austrieb, Gott und die Menschen verband. Diesen Jesus hat Paulus selbst nicht gekannt, er hätte ihn also auf die Autorität der Urapostel hin predigen müssen. Aber in ihrer Verkündigung erschien er als Prophet und Gesetzgeber; das wollte Paulus nicht. Jesus der Gekreuzigte allein oder der gekreuzigte und auferstandene Sohn Gottes, das ist der Erlöser in der Predigt des Paulus[2]. Seine ganze Verkündigung nennt er kurzweg: Wort vom Kreuz[3]. Kreuz und Auferstehung sind nun nicht eigentliche Thaten Jesu, sondern Erlebnisse, bei denen er sehr passiv beteiligt war; äusserlich betrachtet, rein historische Fakta, für den Verstand Paradoxien, Wunder, ein Mysterium. Paulus giebt es zu, der Satz: der Gekreuzigte ist unser Erlöser, ist für den Verstand reine Thorheit; nur für den Glauben, der durch das Abstossende, Paradoxe hindurchdringt, wird es eine Kraft zur Rettung[4].

Scharf und klar schreibt Paulus an die Korinther[5]: das Christentum ist keine Philosophie, kein rationales System, sondern es ist etwas Geschichtliches, Irrationales, Paradoxes, in dem der Glaube Gottes Kraft spürt oder eben nicht spürt. Wohl haben die Fakta ihren Sinn: im Kreuz Gottes Liebe, Gnade, Vergebung, in der Auferstehung der Anbruch des Jenseits, aber dieser Sinn existiert selbst nur für den Glauben. Schmerzlich ist ja für uns auf jeden Fall, wie hier der reiche Inhalt des Lebens Jesu, vor allem der wundervolle geistige Gehalt des Evangeliums, förmlich den beiden Fakta und ihrer theologischen Ausdeutung aufgeopfert wird und jene unglückselige Vorstellung sich bildet, dass Jesus nur in die Welt gekommen sei, um zu sterben. Dennoch wurde für die Zuhörer des Paulus dieser Verlust mehr als aufgewogen durch die machtvolle Vereinfachung und Konzentration seiner Erlöserpredigt! Immer ist das Vereinfachen das Zeichen grosser Männer. In der Predigt der Urapostel lag alles neben einander: Verheissung, Gebote, Wunder, Kreuz, Auferstehung. Aus diesem Vielerlei die Erlöserkraft Jesu herauszuspüren, war gerade für Griechen sehr schwer. Paulus brachte ihnen etwas trotz aller Paradoxie Einfaches, Grosses, Begeistern-

[1] I Th 1 10 Phil 3 20. [2] I Kor 1 23 2 2 Gal 3 1 Rm 8 34 I Kor 15 3f.
[3] I Kor 1 18. [4] I Kor 1 18 23f. Rm 1 16. [5] I Kor 1 17—2 6.

des. Es musste doch etwas Göttliches sein, wenn ein Gekreuzigter von solcher Liebe und Begeisterung umfasst wurde. Wenn er dann am Schlusse seiner Predigt ausrief: Das ist der Weg zur Rettung beim Gericht: Glaube an den Gekreuzigten; hier ist Versöhnung, Gnade, Friede, Sicherheit des Heils, da schlug die Botschaft ein und der Glaube rief: Amen.

Dazu kommt, dass die paradoxe Predigt zugleich den Griechen sehr sympathische Elemente birgt. Der Gekreuzigte ist der Sohn Gottes, der nach Paulus vom Himmel herabstieg. So unverständlich in dieser These der Tod eines himmlischen Wesens den Griechen erscheinen muss, da Göttlichkeit und Sterben sich nicht vertragen[1], so geläufig ist ihnen der Titel „Göttersohn" und die Idee der Herabkunft eines solchen vom Himmel. Da ja zum Ueberfluss dem Tod Jesu schon am dritten Tage die Wiedererweckung und der Aufstieg zum Himmel folgt, so ist das Göttliche rehabilitiert und ein Teil des Anstosses beseitigt. So erschien die Christologie des Paulus einfach als Offenbarung eines neuen Mythus, analog den bekannten Mythen, nur sie alle an Grösse und Wirkungskraft überragend. Der Schwerpunkt der Christologie fällt bei Paulus so durchaus in die Vergangenheit trotz seines festen Glaubens an die Parusie, dass für seine Zuhörer vollends der herabgekommene Gottessohn, nicht der zu erwartende Messias, Centrum des Glaubens wird. Aber selbst den Tod, das eigentliche Aergernis, hat Paulus den Griechen durch die Opfervorstellung näher gebracht; seine jüdischen Argumentationen rechneten doch mit Elementen der allgemeinen Religionsgeschichte, mit Opfer und Sühne und Stellvertretung, und zumal die moralisch sehr tief stehenden Kreise, die auf ihn lauschten, gingen nur zu gern auf den ihnen Straflosigkeit versprechenden Sühntod Jesu ein. Trotz alledem aber blieb der Paradoxie genug übrig, um Staunen und Ueberraschung hervorzurufen.

War nun der Glaube da und entquoll ihm das begeisterte Bekenntnis, dass Jesus der Herr sei[2] — so, nicht Messias, drückt sich Paulus unter den Griechen aus — so ging Paulus sofort an den Zusammenschluss der Gläubigen durch Organisation. Für sich allein, mitten in der grossen Weltnacht von Götzendienst und Unsittlichkeit, konnte kein Christ sich durchschlagen; die Genossenschaft, Kirche nennt es Paulus mit jüdischem Wort,

[1] I Kor 1 23. [2] I Kor 12 3 Rm 10 9.

war hier die notwendige Bedingung jedes Fortbestandes. Hier waren nun wieder durch das griechische Vereinsleben Anknüpfungspunkte in Fülle dargeboten, und schon die Juden hatten davon Gebrauch gemacht. Es ist für uns kaum mehr zu entscheiden, ob Paulus sich ausschliesslich an das jüdische Vorbild anschloss oder manches direkt nach griechischen Mustern gestaltete. Da er zudem an die Gemeinschaftszeichen der Urgemeinde und manche Formen ihrer Sitte gebunden war, schuf er durch die Verbindung jüdischer, griechischer, christlicher Elemente auf jeden Fall etwas Neues für die damalige Welt: die heidenchristliche Kirche, die gemäss ihrem Ursprung aus disparaten Elementen auch für die Zukunft volle Empfänglichkeit nach allen Seiten behielt. Die Taufe auf den Namen Jesu des Gekreuzigten[1] war die Eintrittsform. Daran schlossen sich sehr zahlreiche Zusammenkünfte zu gemeinsamen Mahlzeiten[2], wie zu gottesdienstlichen Feiern[3], auch zur Unterstützung der armen Brüder am Ort wie in Jerusalem[4]. Es waren wirkliche Brüdergemeinschaften, feste Einheiten kultischer, sozialer, rechtlicher Art, die dem Einzelnen Halt und Trost gaben und ihm die Familie oft ersetzten.

Paulus hat vom Wert der Gemeinschaften fast überschwänglich hoch gedacht. Medien des Geistes Gottes oder Jesu, nicht mehr und nicht weniger, sollten sie sein[5]. So sehr er bei seiner Erweckungspredigt auf den Einzelnen ausging, die Kraft des neuen Lebens sah er durchaus gebunden an die Kirche. Hier allein spendet der Geist alle seine Wunderkräfte, das Zungenreden, das Heilen, die Prophetie, und zugleich die Kraft zur Erneuerung des Lebens. Nur wer Glied am Leib Christi ist[6], d. h. praktisch christlicher Genosse, der erlebt den umbildenden, das Irdische, Sündige absorbierenden, Gutes, Reines pflanzenden Einfluss des Erlösers. Paulus war nüchtern genug, um den grossen Abstand der christlichen Genossenschaften von seinem Ideal, Leib Jesu, Tempel Gottes zu sein[7], zu erkennen. Wenn er trotzdem festhielt an seinem Glauben an die Kraft der Gemeinschaften, stützte er sich auf die Thatsache, dass trotz allem und allem manche der Gemeinden inmitten eines verkehrten und verwirrten

[1] Rm 6 3. [2] I Kor 11 20. [3] I Kor 14 23. [4] I Kor 16 2f.
[5] I Kor 12 12f. [6] I Kor 12 27 Rm 12 5 Kol 1 24 2 19. [7] I Kor 3 16 II Kor 6 16.

Geschlechts wie die Gestirne in der Welt leuchteten[1]. Es war eben die schöne Erstlingszeit, da Kirche und Gemeinschaft sich deckte, nicht wie heute im Gegensatz stand, und da der Einfluss Jesu — das ist der Geist — durch den Apostel, seine Missionsgenossen und die Ersterweckten sich der Gesamtheit so mächtig mitteilte, dass jeder Einzelne ihn dadurch erfuhr. Dieser Einfluss Jesu äusserte sich freilich oft zuerst in einer stürmischen, aufregenden Art, in den Erscheinungen des Enthusiasmus, und nahm dann oft erst nach mancherlei Demütigungen und Enttäuschungen ein ruhiges, praktisch heilsames Wesen an. Aber ohne Begeisterung kein Wagemut zu neuen Gründungen, zur Scheidung von der Welt. Die Seele Jesu, vorher eingeschlossen in den weltverborgenen jüdischen Sekten, schuf sich hier zum zweiten Male einen für ihre Kraft und Freudigkeit schon sehr viel passenderen Leib. Das geschieht nicht ohne Stürme. Aber die Gemeinschaften, in die der Geist hineinfährt, sind bestimmt, der Weltgeschichte eine neue Richtung zu geben.

Kaum sind nun die Heiden Glieder der christlichen Genossenschaft geworden, so wendet sich Paulus an ihre Selbstthätigkeit. Es gilt nun, die vielfach bis dahin gänzlich undisziplinierten Massen zu erziehen zur Arbeit in der Richtung auf das christliche Ideal. Er, der vorher nur schenkte und versprach, fordert nun auf Grund des Empfangenen zum Thun des Willens Gottes auf[2]. Worte Jesu[3], Sprüche des ATs[4], Postulate des Gewissens[5], Regeln der christlichen Sitte und Disziplin[6], Ueberlegungen, welche die Rücksicht auf die Aussenwelt nahelegt[7], das alles soll mit einander ein Antrieb zur sittlichen Erneuerung werden. Hier erhebt sich die Hauptfrage: Hat Paulus das Ideal Jesu treu erhalten und ihm alles andere unterstellt? Damit aber die Vergleichung nicht ungerecht sei, sind zwei Vorbemerkungen nötig.

1. Paulus hat es mit Heiden, nicht mit Juden zu thun. Er kann die hohe Sittlichkeit, die Jesus nur gereinigt, vereinfacht, befreit hat, nirgends voraussetzen. Ein grosser Teil seiner Arbeit besteht darin, seine Leute dahin zu bringen, wo Jesus seine Jünger schon vorfand. Ohne eine gewisse Vergröberung der Forderung kann er gar nichts leisten. Er muss z. B. den Thaten,

[1] Phil 2 15. [2] Rm 12 2 I Th 4 3. [3] I Kor 7 10. [4] II Kor 9 6 I Kor 14 34 Rm 12 16f. 19f. 13 9. [5] Rm 13 5 I Kor 10 28f. [6] I Kor 11 16 14 33 36. [7] I Kor 5 1 10 32 I Th 4 12.

dem Anstand grösseren Wert beilegen als den Gedanken, auch wenn er selbst über die Gedanken genau wie Jesus denkt. Sodann hat er eine Fülle neuer ethischer Aufgaben vor sich, die Jesus gar nicht kannte. Die ganze Sozialethik, Staat, Familie, Sklaven und Herren, Stellung der Frau geht ihn ganz direkt an, da es sich jetzt entscheiden muss, ob diese Güter und Formen für die Christen etwas bedeuten oder nicht. Ob Paulus dabei das Richtige trifft oder nicht, in jedem Fall prägt er neue Werte.

2. Jesu Forderung betraf gänzlich den Einzelnen, Paulus hat die christlichen Gemeinschaften vor sich. Es giebt einen christlichen Kult, christliche Disziplin, Anfänge der Verfassung etc., lauter Dinge, die zur Zeit Jesu nicht existierten. Während z. B. Jesus den Einzelnen möglichst von seiner Umgebung löste und auf sich selbst stellte, ist für Paulus die Gemeinschaftspflege allererste Pflicht. Damit ist die Notwendigkeit kirchlicher Forderungen — sei es auch eines Minimums — gegeben.

Daraus folgt, das schon die einfache Einteilung, die sich uns für die Forderung Jesu aufdrängte, für Paulus nicht mehr ganz am Platze ist. Jesus stellte den Menschen in die rechte Beziehung zu den drei Wirklichkeiten: sich selbst, dem Bruder, Gott. Alles andere verschwand oder trat zurück neben diesen drei Realitäten. Für Paulus stehen drei andere Probleme im Vordergrund: Die Stellung des Christen zur Welt, die Gemeinschaftspflege, der Kult. Die gleichen Wirklichkeiten, wie bei Jesus, liegen diesen Problemen zu Grunde und doch ist eine notwendige Verschiebung da. Die Vergleichung mit Jesus ist leichter, wenn der Verschiebung der Probleme sofort Rechnung getragen wird.

Die Stellung zur Welt ist das erste dringendste Problem. Die Christen kommen aus dieser Welt, wo die Dämonen herrschen, und der Götzendienst und die Unsittlichkeit obenauf sind. Was ist zu meiden als sündig und heidnisch? Was gehört zum notwendigen Bestand des Daseins? Was ist der Freiheit des Gewissens anheim gegeben? Lassen sich Gesetze für alle aufstellen? und welches ist ihr Umfang?

Das Verfahren des Paulus kann man nicht anders als grossartig nennen. Er geht zunächst vom ganz offenbar Schlechten aus, von den groben Lastern, die in der Gemeinschaft nicht zu dulden sind. Götzendienst und Zauberei, Unzucht in jeder Form, Diebstahl, Trunksucht dürfen bei Christen nicht vorkommen,

schon einfach, weil sie die Christen kompromittieren vor der Welt[1]. Dahin gehören des weiteren auch Parteiungen, Streit und Hader[2]. Von da steigt er auf zu den Wurzeln dieser Laster in den Gedanken- und Wortsünden: Unreine Lust, gemeine Rede, Zorn, Neid, Eifersucht, Lästerung, Lüge, alles, was aus dem Fleisch, nicht aus dem Geist Gottes kommt, ist herauszureissen und abzuthun[3]. So weit lässt sich das Gesetz für alle aufstellen. Aber ist nun damit die Grenze gegeben, jenseits welcher das Reich des Guten und Erlaubten liegt? Nein, erst beim Gewissen des Einzelnen ist der Entscheidungspunkt erreicht. Alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde[4]. Alles, was das Gewissen nicht verbietet, ist gut. Das Gewissen ist individuell, frei und nur Gott Rechenschaft schuldig[5]. Aber die Proklamation der Gewissensfreiheit ist selbst nicht das letzte Wort. Wer sagt, dass das Gewissen der hinzutretenden heidnischen Massen nicht verdorben und verfinstert ist? Wie leicht fliessen da Gewissen, schlechte Gewohnheit, Willkür in einander über! Umwandlung und Erziehung, Bildung des christlichen Gewissens ist das Ziel. Der Nous, die praktische Vernunft selbst, muss sich umwandeln von Stufe zu Stufe, damit sie der früheren Normen der Welt ganz entwöhnt und fähig wird, Gottes Willen, das Gute, Wohlgefällige, Vollkommene zu verstehen[6]. Dies geschieht unter dem Einfluss der christlichen Gemeinschaft, aber doch, indem der Einzelne mitarbeitet an der Klärung und Vertiefung seines sittlichen Gefühls. Daraus folgt, dass der Christ in seiner Stellung zur Welt kein fertiger, sondern ein werdender und wachsender ist, dass er sich vor lauter Aufgaben gestellt weiss, die nur er, der Einzelne, erfüllen, die kein formuliertes Gesetz vorschreiben kann[7].

Der Mann, der sich zu diesen allerhöchsten Grundsätzen erhob, hat nicht nur persönlich auf die Rolle des Gesetzgebers verzichtet zu gunsten der freiheitlichen Entwicklung der Gemeinden, sondern er hat das Christentum überhaupt davor gerettet, durch Aufstellung eines festen Statuts sich zum ewigen Stillstand zu verdammen. Eine Religion wie der Islam ist durch ihr heiliges Gesetzbuch rechtlich, sozial, politisch festgelegt für

[1] I Kor 6 9f. 5 10 Gal 5 19ff. Kol 3 5f. [2] Gal 5 20 I Kor 3 3. [3] Kol 3 8f. Gal 5 24. [4] Rm 14 23. [5] I Kor 10 29f. Rm 14 4f. 10ff. [6] Rm 12 2 Phil 1 9f. [7] I Th 4 1 I Kor 15 58 Kol 1 10ff. Phil 1 9f.

alle Zeit. Das Christentum ist, dank dem Apostel Paulus, an kein anderes Gesetz als das des christlichen Gewissens gebunden. Diesen Standpunkt einzunehmen, mehr noch, ihn zu behaupten, hat den Glaubensmut erfordert, den in der damaligen Welt vielleicht kein zweiter Mann besass.

Es fragt sich nur, ob Paulus selbst in seinen Ratschlägen und Mahnungen seinen eigenen Grundsätzen ganz treu geblieben ist. Der Schritt von der Aufstellung eines Prinzips zu seiner Anwendung in konkreten Fällen ist besonders für Anfangszeiten schwer genug. In jedem Fall haben wir an den dargelegten Grundsätzen die höchste Instanz auch gegenüber den konkreten Ermahnungen des Apostels selber.

In den Briefen tritt die Pflicht der Weltverneinung mit gutem Grund sehr stark hervor. Stellt euch nicht gleich dieser Welt![1] seid nicht irdisch gesinnt, da im Himmel euer Staat ist![2] Sucht was droben ist, nicht was drunten ist![3] Mir ist die Welt gekreuzigt und ich der Welt[4]. Die Welt fällt in solchen Ausdrücken ganz zusammen mit dem Reich der Sünde. Aber das war eben das dem Paulus zunächst in die Augen fallende Heidentum durchaus, man denke nur an Städte wie Korinth, Ephesus, Rom. Der Bruch mit dem heidnischen Milieu, seinen Sitten und Gewohnheiten, seinem Aberglauben, seiner Laxheit des Urteils, war die allererste Christenpflicht. Rein äusserlich anders sein als die Umgebung war die erste That des neuen Lebens. Und da die Macht der Gewohnheit fortwährend sich dem neuen Ideal in den Weg stellte, galt es unaufhörlich mit der Gewohnheit — das ist die Welt — im Kampf zu liegen. Paulus sagt es auch ganz klar, dass für ihn die Weltverneinung Kampf gegen die Sünde bedeutet. Der Sünde absterben, der Sünde nicht mehr dienen, das Fleisch kreuzigen mit seinen Lüsten und Begierden, das war der Abschied an die Welt[5]. Da nun die heidnische Religion und Unsittlichkeit die Hauptrepräsentanten der Sünde waren und zugleich die grössten Mächte des öffentlichen und privaten Lebens — was war die Kunst damals viel anderes als Schaustellung der Unsittlichkeit? — so war der Umfang des für die Christen zu meidenden Gebietes ein ungeheurer. Dazu kam noch die Anschauung, dass in all dieser schlechten Welt, in Kultus und

[1] Rm 12 2. [2] Phil 3 19f. [3] Kol 3 2. [4] Gal 6 14. [5] Rm 6 2 6 11ff. Gal 5 24.

Laster, die Dämonen ihr Spiel trieben[1], wodurch ein ganzer Schauer von Angst und Furcht sich mit dem rein moralischen Hass verband. Ohne diesen grossen, kräftigen, ob auch oft phantastischen Zug der Weltverneinung und des Kampfes gegen die Welt kein Sieg, ja kein Fortbestand des jungen Christentums. Die scharfen feurigen Worte, vor allem der grosse Schlachtruf im Epheserbrief[2], machen dem Apostel Paulus alle Ehre als einem klaren Erfasser der Wirklichkeit. Wo er nur konnte, hat er den heidnischen Schmutz und Unrat gründlich ausgefegt ohne Paktieren, ja ohne den Gedanken an Kompromisse. Von ihm hat das Christentum seine aggressive Tapferkeit, seinen Götzen zerschlagenden Mut. Aber gerade Paulus hat es verhindert, dass die Weltverneinung in Askese oder in eine dualistische Spekulation sich steigerte. Die Pflicht der Weltverneinung geht genau so weit als die Sünde, d. h. was das christliche Gewissen Sünde nennt, keinen Schritt weiter. Trotz aller Dämonen gilt das alte Wort: „Die Erde ist des Herrn und all ihre Fülle[3].“ Dass alles aus Gott ist[4], hat Paulus nicht als spekulativen, sondern als praktischen Grundsatz aufgestellt: Darnach soll man die Dinge dieser Welt beurteilen. „Ich weiss und bin überzeugt im Herrn Jesus, dass nichts profan (= unrein) ist durch sich selbst; nur für den, der es für gemein hält, ist es gemein[5].“ Darauf gründen sich die grossen Schlagworte: „Alles ist euer, selbst die Welt“[6], und „alles ist erlaubt.“[7] Sie sind in der That staunenerregend angesichts der Situation der ersten Christen. Paulus hat damit Ernst gemacht bei allen Krisen seiner Mission. Gegen die Judaisten rettet er die Freiheit, mit der uns Christus befreit hat[8]. Gegen die Asketen in Rom, die um ihres Glaubens willen auf Fleisch und Wein verzichten zu müssen glauben, verteidigt er die Freiheit der Starken: recht ist der Gebrauch alles dessen, wofür man Gott danken kann[9]. Die Satzungen der Asketen in Kolossae: „Berühre nicht, koste nicht, greife nicht an“, verwirft er als Menschengebote und stellt statt dessen den freien Grundsatz auf: „Alles, was ihr thut in Wort oder Werk, alles im Namen des Herrn Jesus, dankend Gott dem Vater durch ihn[10].“ Am schwierigsten von allem war die Frage des sog. Götzenopfer-

[1] I Kor 10 20 Eph 2 1 ff. [2] Eph 6 10—17. [3] I Kor 10 26.
[4] I Kor 8 6 11 12. [5] Rm 14 14. [6] I Kor 3 21 f. [7] I Kor 6 12 10 23.
[8] Gal 5 1 2 4. [9] Rm 14 6. [10] Kol 2 16 21 3 17.

fleisches, da sie am tiefsten in das Alltagsleben eingreift: Jede Einladung zu einer Mahlzeit, jedes Kaufen auf dem Markt konnte den Christen mit Opferfleisch in Berührung bringen[1]. Hier hat das Argument, man gerate durch das Essen des Opferfleisches mit den Dämonen, denen es geopfert werde, in Gemeinschaft, auf Paulus selbst Eindruck gemacht, aber nur vorübergehend[2]. Grund der Enthaltsamkeit ist zuletzt wie zuerst einzig die Liebe, die Schonung des ängstlichen Bruders[3]. Für sich selbst ist auch hier der Einzelne frei; wenn er Gott danken kann für seine Speise, darf kein Mensch ihn lästern[4]. Als einmal ein Wort des Paulus fälschlich dahin ausgelegt wurde, der Christ dürfe mit Hurern, Wucherern, Götzendienern nicht mehr verkehren, hat Paulus dies Missverständnis scharf abgewehrt mit dem bezeichnenden Satz: sonst müsstet ihr ja aus der Welt gehen![5] Der Christ hat in dieser Welt zu stehen und zu bleiben, da sie seinem Gott gehört und von ihm stammt. So vertritt Paulus der Welt gegenüber trotz seiner Forderung der Weltverneinung nicht den Standpunkt der Pharisäer, sondern Jesu, dem er nur die reichere Anwendung und die schärfere Formulierung gab.

Für die Pflichten des Einzelnen gegen sich selbst hat Paulus gern den Ausdruck „Heiligung“ und überhaupt kultische Worte gebraucht[6]. Während Jesus auf die ganze pharisäische Terminologie von heilig und profan gar nicht einging, erkennt man hier bei Paulus den Einfluss der Schriftgelehrsamkeit. Der Gegensatz zu „heilig“ ist eben nicht böse, sondern unrein, ungeweiht, und nur zu leicht knüpft sich daran die Anwendung auf die Welt draussen, statt auf das eigene Herz. Es ist nicht schwer, bei Paulus Nachwirkungen des früheren jüdischen Sprachgebrauchs zu finden, z. B. dies, dass vorzüglich die Glieder, oder die Leiber[7], d. h. mehr das Aeussere, geheiligt werden sollen, nicht gerade das Herz. Die Heiligung ist daher, wie später in der christlichen Litteratur, etwas eng Bestimmtes: Das Meiden der Fleischessünden und die Zucht des sinnlichen Triebs. Betrachtet man das Wenige, was wir von der Vergangenheit der Christen z. B. in Korinth wissen[8], und ihre schwere Lage in der damaligen Welt, so begreift man leicht, dass die Heiligung in diesem engen

[1] I Kor 10 27 25. [2] I Kor 10 19 ff. vgl. 29 f. [3] I Kor 8 9–13 10 24 33. [4] I Kor 10 30. [5] I Kor 5 9 f. [6] I Th 4 3 7 Rm 6 19 22 12 1 I Kor 6 19 f. 7 14 34. [7] Rm 6 19 12 1. [8] I Kor 6 9.

Sinn die elementarste Aufgabe des christlichen Lebens sein musste. Alle höhere Sittlichkeit kann doch nur da erwachsen, wo der Einzelne die Herrschaft über sein Triebleben erlangt hat. Daher steht an der Spitze aller Ermahnungen des I. Thessalonicherbriefes der Satz: Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung, dass ihr euch von der Hurerei enthaltet[1]. Das allererste Zeichen eines Getauften soll es sein, dass er seinen Lüsten nicht mehr folgt, sie vielmehr ein für allemal ans Kreuz schlägt[2]. Auch die grosse Paränese des Römerbriefs stellt die Darbringung der Leiber zum Opfer für Gott, d. h. eben ihre Heiligung allem anderen voran[3]. Eine Stelle im I. Brief an die Korinther zeigt uns, dass es sich hier nicht um etwas Selbstverständliches handelt. In Korinth muss man unter Christen die Argumentation gehört haben: wie in Speisesachen volle Freiheit herrsche, da der Bauch ja vergehe, so gehöre auch das geschlechtliche Leben zu den Adiaphora, da ja der ganze Leib dem Tod verfalle[4]. Die ganze Erregung des Paulus darüber und die Fülle der Gegenbeweise bezeugt, wie ernst er diese Gefahr nahm[5]. Da für die Griechen die Religion ganz wesentlich im Kultus aufging, war es Hauptanliegen des Apostels, ihnen zu zeigen, dass für sie die sittliche Zucht im gewöhnlichen Leben, voran die Keuschheit, zur Religion selbst gehöre, dass sie ohne diese Bedingung keinen Teil haben an der Erlösung und am Verkehr mit Gott. Ganz natürlich hat diese ungeheure Betonung der Heiligung eine Verengung der Gesamtaufgabe der Christen zur Folge. Was bei Jesus nur eine Seite, ja nicht einmal eine stark hervortretende im christlichen Ideal ist, das erscheint in manchen Wendungen des Paulus als das Ein und Alles. Nur war solche Verengung eine Notwendigkeit. Es musste dieser Hauptfeind erst mit aller Wucht und Energie angegriffen und besiegt werden, ehe der Weg zu den höheren Stufen der christlichen Sittlichkeit gebahnt war. In jüdischen Schriften moralischer Gattung finden wir ganz die gleiche Betonung der gleichen Pflicht[6]. Paulus arbeitet hier an der Erziehung der Massen, die er aus Kot und Schmutz erst auf die Höhe des Evangeliums erheben muss. Daneben steht das schöne Wort an die Philipper: „Was wahr ist, was ehrwürdig, was gerecht, was rein, was lieblich, was wohllautend, was eine Tugend, ein Lob, dem

[1] I Th 4 3. [2] Gal 5 24 Rm 6 12. [3] Rm 12 1. [4] I Kor 6 13 f.
[5] I Kor 6 15—20. [6] Test. XII Patr. I.

denket nach[1]." Der Mann, der dies weitherzige Ideal aufstellt, ist fern davon, seine ganze sittliche Kraft auf den Kampf gegen die Sinnlichkeit allein zu verschwenden.

Von den menschlichen Gemeinschaftsformen erhält der Staat durch Paulus eine überraschend günstige Würdigung, und das, als Nero auf dem Thron sass[2]. Hier ist der Unterschied von Jesus in die Augen fallend. Für Jesus in Palästina ist der Staat eben Fremdherrschaft, ruhend auf Gewalt und Unterdrückung[3]. Für Paulus, den römischen Bürger, ist er das grosse Friedensreich, das ihm die freie Ausübung seiner Mission gewährt und ihn und seine Gemeinden öfters schützt vor den Juden und dem Stadtpöbel. So nennt er den Staat den grossen Diener Gottes zum Guten, der all seine Macht von Gott selber hat[4]; ja er ist es, der jetzt noch den Antichristen zurückhält und dadurch die ungestörte Verbreitung des Christentums ermöglicht[5]. Sehr wahrscheinlich wirken gerade hier wichtige Lehren der Pharisäer, entstanden in einer Zeit unheilvoller Vermischung von Religion und Politik, bei Paulus nach; aber ohne seine glücklichen Erfahrungen hätte er ihnen nicht den machtvollen Ausdruck gegeben. Nur verwechsle man ja nicht dieses optimistisch religiöse Urteil über den Staat mit irgend welchen patriotischen Gefühlen. Paulus hat sein und aller Christen Vaterland im Himmel gesucht, nicht erst seit der Gefangenschaft in Rom[6]. So gehen auch die Pflichten des Christen gegen den Staat praktisch nicht über das Steuerzahlen und die offizielle Ehrfurcht hinaus[7]. Der Herr der Christen ist doch nicht der Cäsar in Rom, sondern Jesus im Himmel[8], und seine baldige Wiederkunft macht auch dem römischen Staat ein Ende. Genau besehen ist auch in Rm 13 keine Spur von politischem Denken oder nur politischem Interesse wahrnehmbar. Weltgeschichtlich wichtig ist einzig dies, dass hier noch vor dem grossen Kampf zwischen Kirche und Staat den Christen die Revolution unter allen Umständen verboten wird. Das ist wenig, aber es hat die Kirche gerettet.

Wie den Staat, so betrachtet Paulus die gesellschaftliche Ordnung, den Gegensatz der Herren und Sklaven, als etwas von Gott zu Recht Bestehendes, an dem nichts zu ändern ist. Kein Gedanke an Abschaffung der Sklaverei, an Gleichheit wenigstens

[1] Phil 4 8. [2] Rm 13 1–7. [3] Mc 10 42. [4] Rm 13 4. [5] II Th 2 6 f. [6] Phil 3 20. [7] Rm 13 7. [8] I Kor 8 6 Act 17 7.

der christlichen Sklaven und Herren. Gott beruft den einen im Sklavenstand, den anderen als Herrn; folglich kann man in jedem Stand ihm dienen. Wollten die Menschen hieran etwas ändern, so fielen sie nur in Unsicherheit und Gefahr hinein. Darum soll der Sklave selbst von der Freilassung lieber keinen Gebrauch machen[1]. Der Grund dieser Gleichgültigkeit gegen das Bestehende ist nicht nur die Hoffnung auf das nahe Weltende, das ja allem ein Ende macht, sondern auch das Gefühl, dass diese sozialen Unterschiede weder direkt fördernd noch hemmend seien, dass eben ihr Glück oder Unglück abhänge von der Art, wie der Christ sie nimmt. Und doch ist Paulus nicht der Mann, der sich einfach in die bestehende Ordnung schickt. In den Haustafeln der letzten Briefe[2] und im Philemonbrief haben wir von seiner Hand den ersten kurzen, und doch zukunftsreichen Versuch der Christianisierung des Herren- und Sklavenverhältnisses. Wenn der christliche Herr und der christliche Sklave stets ihrer Verantwortung vor dem himmlischen Herrn eingedenk sind, muss allmählich ein neuer Geist — des freudigen Eifers hier, der Billigkeit und Milde dort — einziehen[3]. Der christliche Herr soll den ihm entlaufenen und nun freiwillig zurückkehrenden Sklaven dem Herzen nach als geliebten Bruder betrachten[4]. Statt ein Band zu zerschneiden ohne besseren Ersatz, bloss damit das „Nein", die Freiheit proklamiert sei, arbeitet der Apostel daran, das Bestehende der christlichen Sinnesart unterzuordnen.

Wie verschieden sind wieder der Ehe und Familie gegenüber die Aufgaben Jesu und seines Apostels. Jesus konnte mit im Ganzen gesunden Verhältnissen rechnen, abgesehen von der leichtfertigen Scheidungspraxis, die er abrogierte. Paulus sieht sich vor die Notwendigkeit gestellt, ganz von vorne an zu bauen und zu pflanzen, den allerersten Grund für die Gesundung der Familie zu legen. Dass er das gethan hat, beweist allein schon, dass er mehr als ein Asket gewesen ist. Man muss die Schilderung der Apostel in den späteren Apostelgeschichten lesen, wie sie da unter den Heiden herumziehen mit dem Hauptberuf, Ehegatten zu trennen durch die Forderung der absoluten Enthaltsamkeit. In diesem Sinne giebt es keinen schärferen Gegner der Askese als den Verfasser des 1. Korintherbriefes, der beiden

[1] I Kor 7 21ff. [2] Kol 3 22–4 1 Eph 6 5–9. [3] Kol 3 22f. 4 1 Eph 6 9.
[4] Philem. 16.

Ehegatten die Pflicht der ehelichen Gemeinschaft ans Herz legt und sie warnt vor gefährlicher Enthaltsamkeit[1]. Er redet dabei ohne allen Schein der Prüderie und mit einer antiken Derbheit, die weit absticht von unserer geistlichen Behandlung dieser Dinge. In einer Welt voll Laster, Schmutz und Gemeinheit jeder Art sah er seinen Beruf darin, zu ehrbarer Eheschliessung, unwandelbarer Treue die Massen zu erziehen[2]. Er hat vielleicht fast zu wenig verlangt: Gehorsam von den Frauen, Liebe von den Männern, mehr sagt die Haustafel nicht[3]; aber dies Wenige war wieder die Hauptsache, die Grundlage einer neuen gesunden Lebensordnung. Auch die Kindererziehung und den Gehorsam der Kinder hat er mit kurzen weisen Worten den christlichen Familien ans Herz gelegt[4]. Alles in allem ein Erzieher mit vollem gesundem Verständnis für das Notwendige und Heilsame.

Aber das berühmte Blatt im I. Korintherbrief! Hier redet doch der Mönch und Enthusiast? Zunächst hat ihm die „kurze Perspektive", das „die Zeit ist zusammengedrängt" den Blick etwas verrückt[5]. Er schlägt hier Töne an, wie die Apokalypse Mc 13: Wehe den Schwangeren und Säugenden zu jener Zeit![6] Aber auch Gedanken Jesu klingen an. Wie Jesus warnend redete von der Leichtfertigkeit des Eheschliessens angesichts der grossen Flut und künftig angesichts des Endes[7], so kämpft Paulus gegen die Fesselung der Seele angesichts der Ewigkeit: Die da Weiber haben, als hätten sie keine[8], das lässt sich von Jesus aus verstehen. Aber weiter: der Unverheiratete kann besser für den Herrn sorgen als der Verheiratete; die Ehe zieht den Sinn für das Höhere herab[9]. Wie wenn bei den Junggesellen und ledigen Jungfern dieser Sinn besonders Stätte hätte! Paulus, der Unverheiratete, hatte seinen apostolischen Beruf, der ihn gänzlich ausfüllte. Das vergass er hier, wenn er sich alle Ledigen denkt, wie sich selbst. Aber der Hauptpunkt: an der Ehe ist etwas Unreines. Nur die Unverheiratete kann an Körper und Geist heilig sein, d. h. die Ehe befleckt. Darum stehen Cölibat und Virginität höher als die Ehe, sind besser als sie. Darum ist es besser, Witwe bleiben, als wieder freien[10]. Die Ehe ist ein Kompromiss der ganzen Keuschheit mit der Schwäche des Fleisches; sie ist besser als

[1] I Kor 7 2–5. [2] I Th 4 3–8. [3] Kol 3 18f. [4] Kol 3 20f. [5] I Kor 7 26–31. [6] Mc 13 17. [7] Mt 24 37–39. [8] I Kor 7 29. [9] I Kor 7 32ff. [10] I Kor 7 34 8 40.

Hurerei und im Vergleich damit nicht sündig, sondern gut[1]. So schreibt der Rabbi in Paulus, dem das Natürliche nicht mehr rein erscheint. Diese Sätze, das ganze für alle aufgestellte Ideal, stehen nicht auf der Höhe des Evangeliums.

Ueberraschend ist das nicht für den, der weiss, wie schwer es ist, seiner Vergangenheit ganz zu entfliehen. Ueberraschend ist das andere, wie ein Mann mit diesem Ideal und diesen Vordersätzen so eminent weise, nüchtern, sich selbst zurückdrängend schreiben kann, wie Paulus in I Kor 7. Gerade in diesem Kapitel kämpft er für die Pflicht der ehelichen Gemeinschaft[2], für den Bestand gemischter Ehen[3], für das Recht des Auseinandergehens, wenn das heidnische Glied es wünscht[4]. Jungfrauen und Witwen erlaubt er die Heirat[5], geistlich Verlobten empfiehlt er sie, wenn es sein muss[6]. Der eben die Ehe als etwas Befleckendes nicht hinstellt, aber doch voraussetzt, er erklärt, dass der heidnische Gatte geheiligt werde durch die Gemeinschaft mit dem christlichen Teil; seien doch die Kinder heilig[7]. Und nirgends wie hier stellt Paulus sein Wort als Rat, Meinung unter das Wort Jesu, den Befehl[8]. So bleibt es doch die erste wie die letzte These: Paulus hat seine Aufgabe, die heidnischen Massen aus Unnatur und Leichtfertigkeit heranzuziehen zu gesunder treuer Ordnung des Familienlebens fest und eifrig erfüllt, unbeschadet seiner asketisch-rabbinischen Lieblingsgedanken. Der Geist Jesu beherrschte sein Denken nicht völlig, aber sein Handeln in seinem Beruf.

In das Gebiet der eigentlichen Sittenreform gehört die Vorschrift der Verschleierung der Frauen beim Gottesdienst. Der Abstand von Jesus ist hier wieder besonders deutlich. Dort nur die drei grossen Hauptsachen, neben denen alles Einzelne verschwindet; der Blick gerichtet auf die Ewigkeit. Hier die Regelung eines ganz Speziellen, der Tracht, mit grösster Dringlichkeit, mit einer Fülle von „Gründen“ in Angriff genommen[9]. Aber die Massregel bekämpft das falsche Streben der Frauen, es in allem den Männern gleichzuthun. Und mitten in den fremdartigen Sätzen überrascht uns der Satz von der Ebenbürtigkeit von Mann und Frau: Weder Frau ohne Mann, noch Mann ohne Frau im Herrn. Wie die Frau aus dem Mann (im Paradies),

[1] I Kor 7 2 9. [2] I Kor 7 3 ff. [3] I Kor 7 12 ff. [4] I Kor 7 15 f.
[5] I Kor 7 9. [6] I Kor 7 36 ff. [7] I Kor 7 14. [8] I Kor 7 6 10 12 25 40.
[9] I Kor 11 2—16.

so der Mann durch die Frau (seitdem), alles aber aus Gott[1]. Es war gerade die übertreibende Betonung der Unterordnung und Minderwertigkeit der Frau, die den Apostel hier zur Selbstbesinnung und Korrektur nötigte.

Für den Verkehr mit den „Ungläubigen" stellt Paulus die einfachen Grundsätze der Freundlichkeit, Friedfertigkeit, der Liebe auch gegen Verleumder und Verfolger auf, getreu dem Vorbild Jesu[2]. Trachtet nach dem Guten vor allen Menschen. Soviel an Euch liegt, haltet Frieden, wenn möglich, mit jedermann[3]. Solang wir Zeit haben, lasst uns gegen alle Gutes thun[4]. Oefters erinnert er daran: was werden die Heiden dazu sagen! Die Rücksicht auf sie soll für jeden Einzelnen ein Sporn zu einem Jagen nach der Vollkommenheit sein[5]. Die einzige Stelle, wo er schroff mit ATlichen Stellen zur Absonderung von den Beliarsdienern auffordert, fällt, wo sie steht, so völlig aus dem Zusammenhang heraus, dass sie Verdacht erregt hat[6]. Was wir sonst wissen, ist das Gegenteil von ängstlicher Scheu. Der Christ darf mit den Heiden verkehren ohne Furcht, soweit sein Gewissen nicht Schaden leidet.

Damit ist die Stellung des Christen zur Welt nach allen Seiten betrachtet. Der Weg des Christentums aus den Dörfern rings um das galiläische Meer hinaus in die grosse Welt, hinein in die Grossstädte, hat lauter neue Probleme und Aufgaben erzeugt, an deren Bearbeitung der Geist Jesu seine Kraft erproben kann. Paulus ist sein erster grosser Vermittler. Ihm dankt die neue Religion ihre Furchtlosigkeit und ihren gläubigen Mut, in jeder neuen Lage mit kräftiger Hand das Gute zu pflanzen, das Schlechte auszureissen.

Die zweite Hauptaufgabe des Paulus ist die Ordnung der Gemeinschaftspflege. Jesus hatte keine organisierte Gemeinschaft gestiftet und sein Gebot der Nächstenliebe durch die besondere Hineinbeziehung der Feinde über alle Schranken gestellt. Für die Urgemeinde und so auch Paulus wurde sofort die Jüngergemeinschaft der eigentliche Ort, wo die Nächstenliebe sich auswirken soll. Eine Verengung ist damit zweifellos gegeben. Wohl arbeitet die Mission daran, immer mehr die ganze Welt in die Gemeinschaft hineinzuziehen. Allein thatsächlich ist doch die

[1] I Kor 11 11 f. [2] Rm 12 14 17–21. [3] Rm 12 17 f. [4] Gal 6 10.
[5] I Th 4 12 I Kor 5 1 6 4 10 32. [6] II Kor 6 14–7 1.

feste Grenze zwischen Welt und Gemeinschaft da[1] und macht sich oft nur zu deutlich spürbar. Bruderliebe heisst jetzt nicht mehr die Liebe zu jedem Menschen, der mein Bruder ist, sondern zum Christen allein. In diesem engen Sinn ist seit Paulus das Wort Philadelphia unter Christen gebräuchlich[2], aber so wurde es schon vorher in den jüdischen Genossenschaften gebraucht. Wirklich findet eine Annäherung der christlichen Gemeinschaften an die jüdischen statt, da in beiden Heiligung und Bruderliebe als die höchsten Tugenden gelten. Aber diese Verengung war dem Christentum wieder notwendig und heilsam. Die Liebe ins Grosse und Weite hinein musste sich zur Gemeinschaftsliebe verdichten, um über die Worte und Gefühle hinaus zu Thaten zu gelangen. Die Liebe z. B. eines Korinthers zu allen Stadtgenossen war Phrase auf jeden Fall, die zu den Christen konnte wenigstens echt sein. Ausserdem hat Paulus dafür gesorgt, dass die Pflicht der Liebe über die Gemeinschaft hinaus den Seinen stets ans Herz gelegt wurde[3].

Jede Gemeinschaft sollte sich stets als Glied der ganzen christlichen Bruderkirche betrachten, nie als etwas Einzelnes[4]. Die Apostel, die Propheten und Lehrer gehörten ja der Gesamtkirche an[5]. Jerusalem war die Muttergemeinde aller. Aeusserlich stellte sich der Zusammhang am greifbarsten durch die Kollekte für die Armen in Jerusalem dar, die Paulus mit einem wahrhaft verblüffenden Eifer trotz seines oft gespannten Verhältnisses zu den Jerusalemern betrieb[6]. Doch war dies lang nicht das Einzige. Paulus hat in jeder Gemeinde von den anderen Gemeinden erzählt, oder durch seine wandernden Mitarbeiter erzählen lassen; das weckte Beschämung, Entrüstung, Nacheiferung, Ehrgeiz. Jede Gemeinde sah sich beobachtet und auch wohl kritisiert von allen Gemeinden in der ganzen Welt[7]. Dazu kam die Gemeinsamkeit des Gebets für den Apostel und mit ihm für bedrängte Gemeinden[8]. Endlich die Pflicht der Gastfreundschaft und Freigebigkeit gegen alle durchreisenden Missionare und Brüder, die selbst wieder das Gefühl der Zusammengehörigkeit aller mit allen stärkten[9]. So schuf Paulus eine so festgefügte Organisation, dass kein Glied aus der Kette herausfallen konnte, sondern jedes

[1] I Kor 5 12. [2] I Th 4 9 Rm 12 10. [3] Gal 6 10. [4] I Kor 10 32. [5] I Kor 12 28. [6] Gal 2 10 I Kor 16 II Kor 8 9 Rm 15 25 ff. [7] I Th 1 7 f. 2 14 II Kor 9 2 ff. Rm 1 8 15 26 f. [8] Rm 15 30 ff. II Kor 1 11 4 15. [9] Rm 16 1 f. I Kor 16 10 f II Kor 8 23 f. Phil 2 29 f.

sich von der Gesamtheit aller anderen festgehalten wusste, und eben damit gab er der christlichen Liebe ein weites und vielverzweigtes Gebiet zur Bethätigung.

Aber ihre Hauptstätte war doch das nächstliegende Gebiet, die Einzelgemeinde. Ganz wie Jesus stellt Paulus die Liebe am höchsten, die nicht nach fernliegenden ausserordentlichen Thaten begehrt, sondern am Gewöhnlichen und Alltäglichen ihre Kraft bethätigt. Kann einer doch selbst alle Habe austeilen und ohne die rechte Liebe sein. Diese prosaische Alltagsliebe — nicht die sentimentale Begeisterung — legt er den Korinthern in dem berühmten Kapitel ans Herz als die grosse Hauptsache, die ewigen Bestand hat, wenn Zungenreden, Weissagung, Erkenntnis vergehen, ja die höher steht als Glaube und Hoffnung[1]. In der That giebt es keine einfacheren Dinge als Langmut, Güte, nicht prahlen, nicht neiden, nicht die Sitte verletzen, nicht den Vorteil suchen, nicht nachtragen etc. —, freilich deshalb auch keine schwereren. Dass die Christen unter einander diesem schlichten Ideal nachjagen, hat Paulus mit seiner ganzen Praxis erstrebt. Was für Schwierigkeiten legte ihm gerade das Gemeinschaftswesen in den Weg: da zeigten sich Ansätze zum Cliquenwesen und zur Schulbildung unter berühmten Häuptern[2]; die Starken blickten verächtlich auf die Schwachen herab, die ihrerseits die Starken richteten[3]. Es gab Prozesse über Mein und Dein, welche die Gemeinden vor den Heiden kompromittierten[4]. Sofort trat der Apostel in jedem Fall dazwischen mit einer scharfen und doch freundlichen Ermahnung zur Eintracht, zum Nachgeben, zur Bescheidenheit, zur Demut. Als die grösste Schule zur Erziehung des Einzelnen hat er das Gemeinschaftsleben würdigen gelernt. Hier hat der Einzelne Anlass genug, sich selbst zu vergessen, klein zu werden, durch Nachgeben und Ertragen Herr über sich zu bleiben, seine Gewissensfreiheit unter die Liebe zu beugen, das alles dem Bruder zum Besten[5]. Das hat dann aber auch zur Folge, dass ein jeder für sich nicht mehr allein steht, sondern sich von der Gesamtheit getragen, getröstet, gestärkt weiss. Das alte Bild vom Leib und den Gliedern, von der Wichtigkeit jedes Gliedes für den Leib, nimmt Paulus auf[6] und giebt ihm neue prächtige Anwendung und Beleuchtung: Wenn ein

[1] I Kor 13. [2] I Kor 1 12. [3] I Kor 8 7 ff. Rm 14 1 ff. [4] I Kor 6 1.
[5] Phil 2 2 ff. Rm 12 10 16 Gal 6 2 I Th 5 14 f. [6] Rm 12 4 f. I Kor 12 12—27.

Glied leidet, leiden alle mit; wenn eines geehrt wird, freuen sich alle[1], und es ist Pflicht, fröhlich zu sein mit den Fröhlichen, zu weinen mit den Weinenden[2]. Wer mag da noch über Verengung der Liebe klagen! Es ist doch Jesus selbst, welcher der Gemeinschaft diese unerhörte Fähigkeit thätiger Liebe schenkt. Paulus hat nur die Liebe, die von Jesus ausging, aufgefangen, zusammengepresst und dann vervielfältigt in seinen Gemeinschaften.

Man hat ihn den Apostel des Glaubens genannt und als solchen dem Apostel der Liebe, Johannes, gegenübergestellt. Wie völlig verkehrt! Die Gemeinschaftsliebe, der Zug zur Kirche, ist bei keinem Christen aller Jahrhunderte grösser gewesen, als bei Paulus. Derselbe Mann, der so unerbittlich schroff auf dem Prinzip bestand, wo es galt, seinen Gemeinden die Freiheit zu erhalten, war für seine Person nicht bloss nach der Apostelgeschichte[3], sondern nach seinem eigenen Zeugnis[4] ein Heros der Accommodation, um möglichst viele zu gewinnen. Indem er die Liebe, die Rücksicht auf die Schwachen, die Vermeidung des Aergernisses über Glauben und Gewissen[5] stellt als das höchste Kriterium der Jüngerschaft, hat er der katholischen Kirche ihre wundervolle Kraft einheitlichen Zusammenschlusses gegeben, die zuletzt dem Gewissen verderblich geworden ist.

Beinahe ganz ein Teil der zweiten Aufgabe ist die dritte und letzte: die Ordnung des Kultes. Für Jesus gab es selbstverständlich keinen christlichen Kult aus dem einfachen Grund, weil er keine Gemeinschaft gründete. Beten lehrte er die Jünger, einzeln und mit einander; das ist immerhin ein Anfang, dass ein bestimmtes Gebet, das Unservater, auf ihn zurückgeht. Für die Urgemeinde stellte sich eben der Gemeinschaft halber die Notwendigkeit eines besonderen christlichen Kultes ein. Von ihr übernahm Paulus Taufe und Abendmahl. Auch den Gottesdienst hat er wahrscheinlich der jüdischen Synagoge nachgebildet, wie sich schon aus dem Gebrauch aramäischer Worte ergiebt[6]; nur erzeugt die Begeisterung seiner Gemeinden eine — wenigstens anfangs — viel grössere Freiheit und Mannigfaltigkeit der Formen. Als in Korinth diese Freiheit in den Dienst eines überschwänglichen, alle Ordnung aufhebenden frommen Egoismus

[1] I Kor 12 26. [2] Rm 12 15. [3] Act 16 3 18 18 21 26. [4] I Kor 9 19—23. [5] I Kor 13 13 8 13 Rm 14 21 Kol 3 14. [6] I Kor 14 16 16 22 Gal 4 6 Rm 8 15 1 25.

trat, hat Paulus eine feste Ordnung des Gottesdienstes aufgestellt und dabei auch die Emanzipationsgelüste der Frauen zurückgedrängt[1]. Ebenso musste er sich der zuweilen in fromme Gelage ausartenden Mahlzeiten annehmen durch feste Vorschriften über den rechten und falschen Genuss des Abendmahls[2]. Beide Male zeigt sich, wie ihm die gute Ordnung des Gemeinschaftslebens, die Erbauung aller statt bloss einzelner, die Teilnahme auch der Aermeren an der Mahlzeit — also lauter soziale Gesichtspunkte — ausschlaggebend sind. Dass alle einen Nutzen haben, ist wichtiger, als dass einzelne für Augenblicke in Gott aufgehen[3]. Das Grossartigste nach dieser Seite ist eben der Exkurs über die Liebe mitten in den Erörterungen über den Kult[4].

Bis dahin ist alles einfach. Die Gemeinschaft muss ihre Zeichen haben und ihre Erbauung, und diese Dinge müssen so geregelt werden, dass es der Gemeinschaft wirklich Nutzen bringt. Das lässt sich denken als Neuerung über Jesus hinaus und doch ohne Verstoss gegen den rein moralischen Charakter seines Evangeliums. Allein indem Paulus Taufe und Abendmahl als Zeichen christlicher Gemeinschaft von der Urgemeinde übernimmt, übernimmt er zugleich ihre sakramentale Hochschätzung, die weit abliegt von dem, was Jesus brachte. Mehr noch, durch seine Fähigkeit, auf diese kultischen Bräuche einzugehen, sie seinen grossen Zwecken und Gedanken dienstbar zu machen, verstärkt und beschleunigt er die Erhebung des Magischen im Christentum. In Korinth haben sich Christen zum zweiten Mal taufen lassen für ihre verstorbenen Angehörigen und Paulus beruft sich darauf bei seiner Verteidigung der Auferstehung[5]. Weder lobt noch tadelt er diese heidnische Sitte, die die Taufe zum opus operatum und als solches zum Garanten der Seligkeit macht; sie passt ihm für seine Apologetik, das genügt. Während er hier den Aberglauben zum mindesten erträgt, ruft er ihn beim Abendmahl selbst hervor. Er setzt es in Parallele mit den griechischen und jüdischen Opfermahlzeiten[6], stellt die heilige Speise zu allen profanen in Gegensatz und fordert dazu auf, in der Krankheit und dem Tod mancher Christen das Strafgericht für ihren profanen Genuss der heiligen Speise zu sehen[7]. Das

[1] I Kor 14 26–40. [2] I Kor 11 17–34. [3] I Kor 11 21 33f. 14 12 26.
[4] I Kor 12 13 14. [5] I Kor 15 29. [6] I Kor 10 18 20f. [7] I Kor 11 29f.

ist nun eine Accommodation an griechische Superstition, die in ihrer Konsequenz zur Legitimierung der Religion zweiter Ordnung führt. Und dann denke man zurück an die Bergpredigt Jesu!

Es war aber dem Apostel wohl bewusst, dass es noch einen ganz anderen Verkehr der Christen mit Gott gab als die Teilnahme an den kirchlichen Handlungen. Wie Jesus, ruft er seine Zuhörer und Adressaten zum Bitt- und Dankgebet, zum Vertrauen, das alle Sorgen Gott befiehlt und alles, auch Trübsal und Leid, aus Gottes Hand nimmt, zur Furcht Gottes, zur Sehnsucht nach Gott auf[1]. Ganz besonders ist ihm das Dankgebet ein Kennzeichen des echten Christen; wer dankt, steht recht zu Gott[2]. Und das wahre Opfer, das Gott wohlgefällt, ist die Hingabe von Leib und Leben in Gottes Dienst, nicht irgendwelche Teilnahme am Kultus[3]. Alle jene superstitiösen Aussagen sind in der Hand des Paulus Mittel zum Zweck, das eine Mal — bei der Taufe — zum Beweis der christlichen Hoffnung, das andere Mal — beim Abendmahl — zur Herstellung der Ordnung in der Gemeinde. Nicht für Paulus selbst, nur für die Zukunft seiner Gemeinden ist es unheilvoll, dass von jetzt an die Teilnahme am Kultus sich neben das Gottvertrauen stellt, und zwei Arten von Religion, von Verkehr mit Gott, sich Konkurrenz zu machen beginnen.

Ueberblickt man nun noch einmal das Ganze der christlichen Forderung und sieht zugleich zurück auf die Anfänge bei Jesus, so ergiebt sich eine grosse Vorwärtsbewegung, aber doch im ganzen in Jesu Richtlinie. Das christliche Ideal ist ein reicheres, vielseitigeres, umfassenderes geworden, aber kein anderes, schlechteres. Man spürt das am besten beim Lesen aller Stellen, wo Paulus die Hauptsache kurz zusammenfasst. Beschneidung ist nichts und Vorhaut ist nichts, sondern das Halten der Gebote Gottes[4]. In Christo gilt weder Beschneidung noch Vorhaut, sondern Glaube, der durch die Liebe sich auswirkt[5]. Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Güte, Treue, Sanftmut, Keuschheit[6]. Nun aber bleibt Glaube, Liebe, Hoffnung, die Liebe aber ist die Grösste von ihnen[7]. Der

[1] I Th 5 16ff. Rm 12 12 15 6 30 Phil 4 6 Kol 3 16f. 4 2f. [2] Rm 14 6 I Kor 10 30 Kol 3 17. [3] Rm 12 1. [4] I Kor 7 19. [5] Gal 5 6. [6] Gal 5 22f. [7] I Kor 13 13.

Mann, der seine Forderung in diesen Hauptbegriffen formuliert, hat Jesus so völlig verstanden, wie besser kein Mensch nach ihm. Dies kongeniale Erfassen der Hauptsache hat ihn befähigt, das Christentum von den Juden zu den Heiden zu führen, das Nationale abzustossen, das Menschliche, Ewige zu behalten. Zugleich ist diese glänzende Formulierung des Ideals die beste Kritik alles Unvollkommenen am Werk des Paulus. Ein grosser Mann verdient gemessen zu werden an seinem Wollen, mehr als an seinem Thun. Wer Paulus recht verstehen will, soll ihn auf der Höhe seines Ideals verstehen; da findet er ihn dicht neben Jesus.

In der That liegt etwas Grossartiges darin, dass Paulus den Heiden gegenüber Jesu Forderung im vollen Umfang erhalten konnte. Zwei grosse Feinde stellten sich seiner Arbeit entgegen und versuchten, ihn zu zwingen zum Herabsteigen von der Höhe des Ideals, zur Anbequemung an die Unvollkommenheiten roher Massen: die heidnische Roheit und der Enthusiasmus. Die vielfache Fortsetzung des Lasterlebens nach der Bekehrung, die Fälle von Blutschande, Hurerei, die Prozesse, die Parteien[1], sie alle scheinen die eine Lehre zu predigen: Herabsetzung der Forderung wenigstens für den Anfang. Von der anderen Seite riefen ihm der Hochmut der Starken, das Geisterhaschen der Pneumatiker, die Emanzipationsgelüste, der Müssiggang, die asketischen Verirrungen[2] nur das eine zu: Einführung eines Gesetzes zur Steuer der zuchtlosen Ueberschwänglichkeit. Es ist staunenerregend zu sehen, mit welcher Festigkeit und Klarheit Paulus seinen ihm von Jesus gewiesenen Weg weiterging. Als weiser Erzieher trug er den Verhältnissen Rechnung und zog oft scheinbar das erreichbare Gute dem utopischen Besseren vor. Er forderte die Einsetzung christlicher Schiedsrichter, um dem hässlichen Schauspiel des Prozessierens der Christen vor heidnischem Tribunal ein Ende zu machen[3]. Er fuhr mit Bann und Busse gegen die Unzüchtigen in Korinth los, um die Gemeinden vom Schlimmsten zu säubern[4]. In den Lasterkatalogen stellt er sich so, als schlössen gewisse grobe Sünden mehr als andere vom Gottesreich aus[5]. Gegen die Enthusiasten beginnt er mit der

[1] I Kor 1 12 3 3 5 1 11 6 1. [2] I Kor 8 1 12 12 11 5 14 34 7 1 36 I Th 4 11 II Th 3 6. [3] I Kor 6 5. [4] I Kor 5 3ff. 11 II Kor 12 21. [5] I Kor 6 9f. Gal 5 19ff.

Aufstellung einer festen Ordnung des Kultus[1]. Diese Beispiele liessen sich noch vermehren, aber keines fällt aus der Kategorie rein erzieherischer, provisorischer Massregeln heraus. Was ein Christ ist, beantwortet Paulus immer wie Jesus und anerkennt kein untergeordnetes Massenchristentum. Immer kehrt — oft sofort nach dem Zugeständnis[2] — die ganze erschöpfende Forderung wieder, immer bleibt das Ideal über dem Erreichten, und doch als etwas Erreichbares. Wer in Christo Jesu ist, der ist eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, es wurde Neues[3]. Und trotz aller Gefahr des Enthusiasmus bleibt der Christ in der Freiheit, mit der ihn Jesus befreit hat, stehen[4].

Wie nun aber die ganze Missionsarbeit des Paulus mit der Gerichtspredigt begonnen hatte, so endigt sie auch wieder mit ihr. Die Predigt des Ideals, die kräftige christliche Forderung, erheischt diesen Abschluss. Es ist nicht gleichgültig, ob der Einzelne dem Ideal zu vorwärtsschreitet oder zurückbleibt, Tod und Leben hängt davon ab. Die Wiederkunft Jesu, die alle Christen erwarten, bringt das Gericht über sie, da alle, Apostel und Gemeinden, Rechenschaft über den Ertrag ihres Lebens ablegen und Lob oder Strafe empfangen nach der Wahrheit[5]. Mit gewaltiger Stimme, ganz wie ein urchristlicher Prophet, ruft Paulus seinen Christen die Nähe des Herrn ins Gewissen. Wisset die Zeit! Die Rettung ist näher als zu Anfang. Die Nacht ist vorgerückt, es tagt. Seid nicht im Dunkeln, dass euch der Tag wie der Dieb überfalle! Lasst uns nicht schlafen, sondern nüchtern sein! Lasst uns ablegen die Werke der Finsternis und anziehen die Waffen des Lichts![6] Das ist die Sprache Jesu selbst. Wie in der Forderung, so hat sich Paulus in dieser Gerichtsbotschaft von seinem Meister inspirieren lassen. Auch für die Begnadigten und Erwählten kein Ausruhen, keine faule Sicherheit. Je grösser das Geschenk, desto grösser die Aufgabe. Das ist ein letzter Beweis dafür, dass er trotz der kirchlichen Umformung nur Jesus und sein Evangelium den Heiden bringen wollte.

Paulus hat den Heiden Jesus gebracht als ihren Erlöser, der sie zum neuen Leben mit Gott emporhebt. Er hat das erreicht, was Jesus selbst wollte, aber auf eine eigene und sogar abnorme Weise. Das Fremdartige tritt an zwei Stellen seiner

[1] I Kor 14 26–40. [2] I Kor 6 7 f. [3] II Kor 5 17. [4] Gal 5 13.
[5] Rm 14 10 II Kor 5 10. [6] Rm 13 11 ff. I Th 5 4 ff.

Mission hervor. Einmal geht er darauf aus, seine Zuhörer als Sünder und Ohnmächtige, dem Gericht Verfallene so zu erschüttern und ihnen jeden Weg zur Rettung aus eigener Kraft abzuschneiden, dass ihnen nur der Ausweg des Glaubens bleibt. Man kann das den Glaubensmethodismus des Paulus nennen. Sodann stellt er dem Glauben nicht Jesus als Erlöser hin in seinem ganzen Wirken und Leiden, sondern nur Kreuz und Auferstehung des Gottessohnes. Das wäre der Kreuzesmethodismus des Paulus. Diese Form der Missionspredigt ergab sich zunächst aus der persönlichen Erfahrung des Paulus, der selbst auf ganz abnorme Weise Christ und Apostel geworden ist aus einem Rabbi und Verfolger. Entscheidend war aber erst sein ausserordentlich kräftiges kirchliches Interesse, das ihn dazu trieb, den Weg zur Erlösung so zu verengen, dass er einzig durch die Kirche führen musste, deren Kennzeichen ja der Glaube an den Gekreuzigten ist. Jedoch hat diese Neuerung der Methode das Evangelium Jesu selbst noch nicht umgebildet; sie war im Gegenteil ein wirkliches Hilfsmittel, Jesus zu den Heiden zu bringen. In Verheissung, Forderung (Ideal), Ziel der Erlösung ist Paulus einfach der Schüler Jesu und zwar der tiefste und kräftigste.

Paulus ist aber auch der erste, der an zahlreichen Punkten seiner Missionsarbeit auf die Formen, Begriffe, Vorstellungen der Griechen eingegangen ist. Er hat nicht nur lokal das Evangelium verpflanzt, er hat auch die Verknüpfung und Verschmelzung eingeleitet. In seiner Praxis kam er den Griechen viel mehr entgegen, als in seiner Theologie, die mehr mit jüdischen Begriffen arbeitet. Aber das Grosse ist eben, wie derselbe Mann Griechisches und Jüdisches aufnahm und verarbeitete und beides dem Christlichen: Jesus, wie er ihn verstand, so gänzlich untergeordnet hat. Denn nicht die Verschmelzung von Hellenismus und Judentum, sondern die Eroberung beider für Jesus ist seine weltgeschichtliche That.

3. Die paulinische Theologie.

Die paulinische Theologie ist eine völlig neue Erscheinung auf dem Boden des Christentums. In der Urgemeinde gab es einzelne Theologumena, entsprungen aus dem Nachdenken über Jesus und aus dem Kampf mit den Juden. Man redete von Menschensohn und Messias, von der wunderbaren Berufung Jesu, von seinem stellvertretenden Tod. Aber nirgends auch

nur das Bedürfnis eines klaren Zusammenschlusses aller Gedanken. Den Juden, auch den gelehrten, fehlte der systematische Betrieb gänzlich; ein System der synagogalen Theologie gab es nie. Was man bei den Rabbinen lernte, war Auslegung einzelner Stellen, Vergleichung mit anderen Stellen, Bildung von Kettenbeweisen, Schlüssen etc., auch allegorische Deutung. Die Ausführungen des Paulus in Rm 4 und Gal 3 sind gute Proben jüdischer Auslegungsmethode. Sobald sich dagegen Paulus von der Schriftstelle entfernt, ist sein Verfahren nicht mehr rabbinisch. Aber auch von den gelehrten Juden in Alexandrien hätte er im Grund nichts lernen können. Alle Beschäftigung mit der griechischen Philosophie hat den Philo doch nicht zum Philosophen werden lassen. Sein Geschäft ist die Bibelauslegung, wie sie die Rabbinen treiben, bloss unter den Gesichtspunkten der griechischen Lehrer. Die griechische Philosophie selbst aber hat Paulus auf alle Fälle so schlecht gekannt, dass sie ihn nicht beherrschte, und was er in seiner Theologie schuf, ist auch keine Philosophie.

Allerdings ist seine Erziehung zu den Füssen der Rabbinen für ihn wichtig geworden. Er lernte hier das heilige Buch kennen und verstehen, lernte die rabbinische Auslegungsmethode und viele Begriffe und Gedanken der jüdischen Zeittheologie. Eine grosse juristische Fertigkeit geht ihm seitdem nach; die späteren Lehren über Abrogation des Gesetzes und Rechtfertigung aus dem Glauben wissen davon zu sagen. Von Adam, dem Sündenfall, dem Tod aller Menschen hat er dort reden hören. Ueberhaupt das Interesse für die Sünde und das Meiden der Sünde geht ihm bei den Rabbinen auf. Auch in apokalyptische Geheimnisse werden ihn die gleichen Meister eingeführt haben. Aber schon ein einziger Umstand soll uns warnen vor der Ueberschätzung des rabbinischen Einflusses: der Gebrauch der griechischen Bibel. Dem Paulus fehlt das Interesse am hebräischen Text; er argumentiert gelegentlich aus Worten der LXX, denen im Hebräischen gar nichts entspricht[1]. Da kann es nicht gar weit hergewesen sein mit dem Einfluss seiner Lehrmeister.

Entscheidend für die Entstehung seiner Theologie war erst sein persönliches Erlebnis, die Bekehrung bei Damaskus. Sie brachte die Zerstörung alles dessen, was ihm vorher gross war, und statt dessen das Aufgehen neuer Erkenntnisse und neuer

[1] Rm 2 24 „um euretwillen".

Werte. Es war ein so radikaler Zusammenbruch der ganzen Existenz, wie er nicht oft einem Menschen begegnete. Fragt man, woher der grosse Unterschied zwischen der Theologie des Paulus und der Bergpredigt der Urgemeinde? so muss dies immer die erste Antwort sein: die Theologie des Paulus ist Theologie eines Zerbrochenen und Bekehrten. Vorher die höchste Freude am Gesetz, Zufriedenheit und Selbstruhm: ohne Tadel hatte er sich gefunden[1], optimistisches Vertrauen auf die eigene Kraft — nachher das Bewusstsein, Feind des Messias, Verfolger der Sache Gottes gewesen zu sein; daraus Misstrauen gegen sein ganzes früheres Leben bis zur Verdammung. Vorher der gekreuzigte Jesus ein Schwärmer und Gotteslästerer, den die gerechte Strafe traf — nachher dieser Gekreuzigte Messias Erlöser, Sohn Gottes. Ein so einschneidendes Erlebnis, das solche totale Umkehr aller Werte erzeugt, muss auch dem Denken und Forschen ein unerhörter Antrieb werden. Denken heisst jetzt umdenken. Der Bekehrte muss es sich selbst klar machen, — das ist seine Pflicht — dass sein ganzer früherer Weg verkehrt, sein jetziger recht ist. Und dies Umdenken hat Paulus so gründlich besorgt, dass es ganz eitle Mühe ist, heute seinen Weg rückwärts zurückzulegen bis zu seinen Gedanken vor der Bekehrung. Wir wissen überhaupt nicht, ob Paulus damals schon so viele Gedanken hatte; sicher ist nur, dass er die, welche er hatte, umgestürzt und verschüttet hat. Es giebt einzig eine christliche Theologie des Apostels. Jedes Wort seiner Briefe stammt aus seinem christlichen Bewusstsein. Für ihn persönlich giebt es keine natürliche Theologie, keine Voraussetzungen von Sünde, Tod, Gericht etc., die der Erkenntnis von Jesus vorangingen. Vielmehr hat ihm die Erkenntnis Jesu erst die Form und Anlage aller Voraussetzungen diktiert. Wenn trotzdem ganze Partien seiner Briefe den entgegengesetzten Eindruck machen, so ist daran die zweite Wurzel seiner Theologie schuld: die Apologetik.

Denn der so gewaltsam Bekehrte ist nun Heidenmissionar mit der Aufgabe, angesichts des nahen Gerichts herauszuretten aus der Heidenwelt, so viele dazu bestimmt sind. Die Theologie, die uns in seinen Briefen vorliegt, ist nicht die des jüdischen Rabbi, aber auch nicht die des Bekehrten von Damaskus, der

[1] Phil 3 5f.

über sein Einst und Jetzt nachsinnt, sondern die des Missionars. Er hat nicht etwa bloss seine Gedanken den praktischen Zwecken der Mission dienstbar gemacht, sondern er hat sie, so wie wir sie kennen, während der Mission und für sie gebildet. Christliche Missionstheologie unter dem eschatologischen Gesichtspunkt kann man die paulinische Gedankenwelt am besten nennen. Warum sonst die griechische Sprache, die Verwendung griechischer Begriffe und Formen, das starke Zurücktreten der eigentlich rabbinischen Gedankenwelt? Oder die ungeheure Bedeutung der Bekehrung, die das Leben jedes Christen in zwei Hälften teilt, teilen soll? Ist aber die paulinische Theologie Missionstheologie, so ist sie eben Apologetik, und zwar das erste grosse System christlicher Apologetik, zu dem sich alle apologetischen Gedanken der Urgemeinde wie bescheidene Vorstufen verhalten. Weiter ergiebt sich aus der eigentümlichen Lage des Paulus, der mitten zwischen Heiden, Juden und Judaisten steht, die grosse Zweiteilung dieser Apologetik in Erlösungstheologie — Begründung seiner Missionspredigt für die Griechen — und antijüdische Apologetik — Verteidigung seiner Missionspredigt gegen Judaisten und Juden. Aber in dieser rastlosen Gewinnung und Bekämpfung der Feinde geht doch seine theologische Arbeit nicht auf. Er erstrebt auch eine Theologie der gereiften Christen, eine gründliche Ausschöpfung der im heiligen Buch und in der Christusoffenbarung enthaltenen Gottesgedanken, eine christliche Gnosis, die selbst in die Geisterwelt und in die Tiefen Gottes zu dringen versteht. Es gilt den Versuch, diese drei grossen Teile seiner Gedankenwelt, die freilich häufig genug in einander übergehen und sich kreuzen, einmal gesondert darzustellen.

A. Die Erlösungstheologie.

Paulus hat seiner Erlösungslehre den machtvollen Aufbau gegeben, der sich bis heute in der christlichen Theologie durchgesetzt hat: Er setzt ein mit dem radikalen Pessimismus, der keinen anderen Ausweg für die Menschheit und für jeden Einzelnen lässt, als den ewigen Tod. Dann stellt er diesem Dunkel das einzige wunderbare Licht entgegen, die Geschichtsthatsache, Jesus Christus, Gottes Sohn, für uns gekreuzigt und auferstanden. Zuletzt schildert er die Erlösung der Gläubigen durch die Kraft, die von diesem einen hellen Punkt ausgeht in Gegenwart und Zukunft. Er selber steht selbstverständlich auf diesem letz-

ten Standort und beleuchtet von ihm aus die Stufen, die dahin führten.

Die gegenwärtige böse Welt und ihre Mächte.

In seiner Missionspredigt hatte Paulus mit der Gerichtsbotschaft eingesetzt und darauf unter der grellen Beleuchtung des Gerichtstages das gänzliche Verderben seiner Zuhörer enthüllt. Die theoretische Begründung dieser Predigt bildet ein entschlossener, vollständig durchgeführter Pessimismus gegenüber der ganzen Welt, der gänzlich gleichgültig ist gegen den Unterschied von Heiden und Juden, und sich auf das ganze Menschengeschlecht, ja über dasselbe hinaus, auf die Natur und selbst die übersinnliche Welt erstreckt.

Zunächst ist das Todesverhängnis des ganzen Menschengeschlechts, ja der ganzen Kreatur offenbar. Seit Adam hat der Tod die Königsgewalt an sich gerissen. Zu allen Menschen drang er hinüber. Ausnahmen gab es nie[1]. Das ist nichts Natürliches, Selbstverständliches. Der Wille des Menschen geht auf das Leben hin; darum fühlt er seine Vergänglichkeit als eine harte Sklaverei, die ihm die Seufzer tiefster Melancholie entreisst[2].

Woher stammt dies rätselhafte und doch so gewisse Todesverhängnis?

Der Jude Paulus giebt die Antwort: Von der Sünde. Der Tod ist der Sünde Sold[3]. Seit Adams Sünde ist der Tod bei den Menschen eingezogen wie eine erbliche Krankheit[4]; aber zugleich ist er die Folge der Sünde jedes Einzelnen. Denn alle Menschen haben gesündigt und deshalb sterben alle[5]. Die Universalität der Sünde ergiebt sich als einfacher Schluss aus der Universalität des Todes. Dabei ist zunächst an die Einzelnen gedacht, an ihre Freiheit und freie Verschuldung, durch die sie den Tod herbeiziehen. So weit entfernt Paulus sich nicht von der Lehre der Rabbinen. Aber er geht sofort weiter, wenn er erklärt, dass die Sünde nicht dem freien Willen des Einzelnen zur Annahme oder Verwerfung anheimgestellt sei, sondern sich Herrschergewalt über das Menschengeschlecht angeeignet habe seit Adam. Es giebt ein Reich der Sünde: Das ist die Menschheit selbst[6]. Wir alle, Juden und Heiden, sind unter der Sünde[7]. Es giebt ein Gesetz der Sünde in unseren Gliedern, dem wir

[1] Rm 5 12b 14 17 I Kor 15 21f. [2] Rm 7 24 8 19ff. II Kor 5 4. [3] Rm 6 23. [4] Rm 5 12 14. [5] Rm 5 12 3 23. [6] Rm 5 21. [7] Rm 3 9.

unterworfen sind[1]. Damit ist die Notwendigkeit der Sünde für alle Menschen, nicht bloss ihre thatsächliche Allgemeinheit, ausgesprochen.

Aber woher stammt die Sünde mit ihrer Herrschermacht? woher dieser Zwang, zu sündigen?

Darauf giebt Paulus zwei verschiedene Antworten, die in seinen Briefen nicht vermittelt sind.

1. In den Fall des Stammvaters ist die ganze Menschheit verstrickt. Durch den einen Menschen Adam kam die Sünde und als ihre Folge der Tod zu allen Menschen[2]. Das ist die jüdische Theorie, auf Grund von Gen 3 von den Rabbinen ausgebildet. Das Grosse an ihr ist, dass sie dem Gedanken der Solidarität des ganzen Menschengeschlechts Ausdruck geben will; es soll der erste Mensch vor Gott als Vertreter des ganzen Geschlechts, sein Fall daher als Fall des ganzen Geschlechts taxiert werden. Aber unbefriedigend ist an dieser Theorie die juristische und historisierende Form. Zufällig, ohne alle innere Begründung, kommt die Sünde von aussen herein und erlangt durch den zufälligen einmaligen Fehltritt die Herrschergewalt für alle Zeiten: dieser Fehltritt des einen Menschen muss dann vom höchsten Richter allen seinen Nachkommen auf das Konto gesetzt werden, als hätte jeder von ihnen selbst ihn begangen. Eine solche juristische Wertung der Fakta verträgt sich mit dem jüdischen Denken, aber mit keinem tieferen Gefühl. Paulus hat auch diese Theorie mehr nur der Antithese wegen herangezogen, da er die universale Bedeutung Christi durch sie klarmachen will.

2. Die Sünde haftet an der Fleischnatur des Menschen. Der Mensch ist Fleisch, und im Fleisch wohnt die Sünde. Er ist verkauft unter die Sünde, weil er von Fleisch ist. Nichts Gutes wohnt in ihm, d. h. in seinem Fleisch[3]. Fleisch und Sünde liegen so nahe beisammen, dass Paulus den Ausdruck: Sündenfleisch schafft[4]. Diese Theorie ist weder jüdisch noch griechisch, sondern eine originale Bildung des Paulus. Deutlich ist ja der jüdische Ausgangspunkt, die Ansicht, dass der menschliche Leib etwas Schwaches, Gebrechliches, Vergängliches ist, das die Menschen im tiefen Abstand unter Gott hält. Jüdisch ist auch der Gegensatz vom Fleisch und Geist, statt von Leib und Seele, wie

[1] Rm 7 23. [2] Rm 5 15 17 ff. I Kor 15 21 f. [3] Rm 7 14 17 f. [4] Rm 8 3 6 6.

die Griechen sagen. Aber gänzlich unjüdisch ist der Pessimismus, der aus den Sätzen des Paulus redet. Die Ueberzeugung von der Schwäche des Fleisches und von der Existenz des bösen Triebes oder des bösen Herzens im Menschen hat die Juden nie irre werden lassen am Vertrauen auf die eigene Kraft und Gerechtigkeit. Zufriedenheit mit sich selbst und Selbstruhm der guten Werke wegen ist geradezu ein Kennzeichen jüdischer Frömmigkeit neben dem Sündengefühl. Ein Satz wie der: „ich weiss, dass in mir, d. h. in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt“ [1], muss ganz entsetzlich für jüdische Ohren klingen, und Paulus weiss genau, wie er den Optimismus und die Selbstgefälligkeit seiner Landsleute damit zertritt. Wenn er nun gar sagt: „Das Fleisch begehrt wider den Geist“, „Die im Fleische sind, können Gott nicht gefallen“ [2], so scheint er das „Fleisch“ als Prinzip der Sünde und Sinnlichkeit zu fassen so, wie bei den Griechen die Materie der Sitz des Bösen ist. Hier arbeitet er ganz dem von Plato herkommenden Dualismus der späteren Philosophie in die Hände; er nähert sich den Griechen, ähnlich wie es Philo that. Aber ein Grieche wird Paulus trotzdem nicht. Daran hindert ihn sein kräftiger jüdischer Schöpfungsgedanke, der kein zweites Prinzip neben Gott duldet, sondern auch das Fleisch, wie alles herleitet vom Schöpfer des Alls [3]. Daran hindert ihn ferner sein christlicher Glaube, dass die Welt und alles, also auch das Fleisch, Gott und den Seinen gehört [4], und dass gerade das Fleisch bestimmt ist, Herberge des Geistes zu werden. Die Sünde stammt nicht aus dem Fleisch, sie wohnt — als etwas Fremdes — darin, wie nachher der Geist, gleichfalls etwas Fremdes, darin wohnen soll [5]. So zeigt sich, dass diese Theorie des Paulus, mit der er die Notwendigkeit der Sünde begründet, sein eigenes Werk ist.

Hat Paulus selbst seine beiden Theorien vom Ursprung der Sünde vermittelt? In seinen Briefen nicht. Z. B. wird in I Kor 15 ohne alle Vermittlung der Tod aus Adams Fall und nachher aus der irdischen Natur Adams hergeleitet, woraus das Entsprechende für die Sünde folgt [6]. Aber lässt sich dabei stehen bleiben? Es scheint doch nur ein Entweder-oder zu geben: Entweder der Zusammenhang von Sünde und Fleisch ist älter oder jünger als der Sündenfall, in jenem Fall Ursache, in diesem Folge.

---

[1] Rm 7 18. [2] Gal 5 17 Rm 8 8. [3] I Kor 8 6. [4] I Kor 10 25.
[5] Rm 7 18 8 9. [6] I Kor 15 21 f. 47.

Wir stehen hier vor den letzten Fragen der theologischen Spekulation, wie sie bald nachher die Gnostiker beschäftigten. In der That treten wir hier in das Gebiet der paulinischen Gnosis ein und verlassen den Zusammenhang mit der Missionspredigt. Paulus hat sich den letzten Fragen nicht entzogen, aber er kam in seinem Denken zu keinem Abschluss und begnügte sich mit Antworten, die Widersprüche sind.

Man kann Ansätze zu drei Theorien unterscheiden.

1. Die Evolutionstheorie. Die jetzige irdische Welt verhält sich zur kommenden geistigen wie die niedere Stufe zur höheren. Erst musste das Psychische da sein, dann erst das Pneumatische, zuerst der Erdenmensch, Adam, dann erst der Himmelsmensch, Christus[1]. Diese Theorie bildet Paulus in 1 Kor 15 zu einem ganz bestimmten Zweck. Er muss seinen Griechen klar machen, dass der Auferstehungsleib nicht mehr an den Mängeln der jetzigen Leiber leiden wird[2]. Deshalb stellt er ihn als das höhere Vollkommene dem niederen Unvollkommenen gegenüber. Da er sich dabei an die Schöpfung des Menschen in Gen 2 anschliesst, gewinnt er eine Theorie, die sich mit dem Schöpfungsgedanken ohne Mühe verträgt. Ein grossartiger Optimismus spricht aus ihr: aufwärts von Stufe zu Stufe geht die Bahn! Als am Ende des 2. Jahrhunderts der Gedanke der Erziehung des Menschengeschlechts sich in der Kirche Geltung verschaffte, da berief man sich freudig auf Paulus. Allein diese Stellen im I. Korintherbrief können, da Paulus dort gar nicht auf Sünde und Fleisch reflektiert, für die letzten Fragen keine zentrale Bedeutung haben.

2. Die Abfallstheorie. Nicht nur der Mensch, sondern mit ihm die ganze Natur, ist gefallen aus einem Herrlichkeitszustand in den Vergänglichkeitszustand. Die Grundlage ist die Erzählung vom Sündenfall in Gen 3, kombiniert mit dem Gegensatz des Geistes (vor dem Fall) und des Fleisches (nach dem Fall). Jüdische Legenden (Adambücher) haben vorgebaut; gnostische und kirchliche Theologen setzen später diese Gedanken fort. Bei Paulus selbst finden sich nur ganz zerstreute Andeutungen, die aber alle nach dieser Richtung weisen. Die gegenwärtige böse Welt kann als solche nicht von Gott stammen[3]. Gott schuf sie gut (Gen 1). Gott hat ja nach der Bibel die Welt und den Menschen in Herrlichkeit geschaffen als freies Geisterreich. Erst zur

[1] I Kor 15 44–49. [2] I Kor 15 35 ff. [3] Gal 1 4.

Strafe für den Sündenfall Adams wurde dieser und der ganze Kosmos in die Materie (sarx) gebannt[1]. Das Fleisch ist freilich von Gott geschaffen, aber als Strafmittel. Das ist der Tod, der nach Gen 2 17 am gleichen Tag, da die Uebertretung geschieht, erfolgen sollte — die Sünde tötete mich[2]. Das ist die Nacktheit[3], die der Mensch gewahr wurde sofort nach dem Fall; er hatte eben sein früheres Gewand, den Lichtleib, verloren. Das ist die Ermangelung der Herrlichkeit Gottes[4], d. h. jenes Lichtleibes nach Gottes Bild, den der Mensch im Paradies getragen hatte. Die Vergänglichkeit ist Strafe für den Abfall aus der Geisterwelt durch die Schuld des ersten Menschen, und das grosse tiefe Seufzen der Kreatur bedeutet Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies[5]. Nur diese Theorie entspricht der Konsequenz des paulinischen Denkens und erklärt erst ganz seine Stellung zum „Fleisch", das von Gott stammt und doch nicht ursprünglich ist. Aber er hat von diesen Dingen nicht gepredigt zu den neu herzutretenden Heiden. Daraus erklärt sich zur Genüge, dass diese Theorie auch in seinen Briefen nur gelegentlich anklingt.

3. Die Geistertheorie. Gelegentlich schreibt Paulus einmal, dass die Schlange Eva verführt habe, und zwar, nach jüdischer Tradition, zum Ehebruch[6]. Darnach wäre der Teufel für den Urheber des ganzen bösen Weltzustandes zu halten. Wenn in den Hauptstellen des Römerbriefs der Satan ganz unerwähnt bleibt, so ist das kein Gegenbeweis, denn dort ist dafür das Abstraktum, die Sünde, an seine Stelle getreten wie eine mythologische Figur[7]. Die letzten Gedanken des Paulus schweifen immer ins Geisterreich hinüber, nicht erst im Kolosser- und Epheserbrief. In den oberen Regionen kennt schon der Römer- und I. Korintherbrief Herrschaften, Gewalten, Kräfte, die uns von Gott trennen wollen und die als Feinde Gottes abgethan werden müssen vor dem Weltende[8]. Da nun alles aus Gott stammt, also auch die Engel, muss es in der Geisterwelt selbst zu Rebellion und Abfall gekommen sein. Einmal — bei Erörterung der Kopfbedeckung der Frauen im Gottesdienst[9] — spielt er an den Fall der Engel in Gen 6 an, wie damals die Gottessöhne sich in die Töchter der Menschen verliebten. Ein anderes Mal — bei Anlass christlicher Prozesse[10] — erinnert er die Korinther daran,

[1] Rm 8 20. [2] Rm 7 11. [3] II Kor 5 4. [4] Rm 3 23. [5] Rm 8 22. [6] II Kor 11 3. [7] Rm 3 9 5 21. [8] Rm 8 38 15 24 ff. [9] I Kor 11 10. [10] I Kor 6 3.

dass sie, die Heiligen, einst über die Engel zu Gericht sitzen werden. Das alles setzt apokryphe jüdische Traditionen über die Ereignisse in der Geisterwelt voraus. So hat sich der Abfall der oberen Welt selbst bemächtigt und erst dadurch wird das Bild der gegenwärtigen bösen Welt ein vollständiges. Natürlich gehören alle Dämonen zu diesen gefallenen Geistern, und da sie die Urheber des ganzen Heidentums, seiner Religion wie seiner Unsittlichkeit sind[1], erhält diese gnostische Theorie ganz unmittelbare praktische Bedeutung. Der Teufel ist der Gott dieser Welt, d. h. des Reiches der Sünde, das vor allem im Heidentum sich so grell offenbart[2]. Immerhin darf auch der Unterschied des Paulus von der späteren Gnosis nicht übersehen werden. Es ist kein Zufall, dass die Gedanken vom Fall der Natur und der Dämonen so selten sich ihm vordrängen. Er denkt nie daran, die Schuld vom Menschen auf fremde Gewalten abzuwälzen. Mit Absicht macht er immer wieder bei Adam Halt; dort erst begann die Menschheitssünde und das Menschheitsleiden, wo freier Wille und Verantwortlichkeit anfängt. Er folgt darin kräftiger jüdischer Tradition, jüdischem Schöpfungsglauben und jüdischer Willensethik.

Aber auch abgesehen von diesen letzten Theorien ist der Pessimismus des Apostels ein totaler: Die ganze Menschheit massa perditionis, jeder Einzelne von Adam her und durch eigene Schuld der Sünde verknechtet, Gottes Zorn verfallen, völlig unfähig der Bekehrung durch eigene Willenskraft, frei nur zum Bösen, nicht zum Guten. Die ungeheure Neuerung liegt darin, dass dieser Pessimismus jeden Unterschied der Menschen und der Völker aufhebt, Israel in das gleiche Licht stellt, in dem es bis dahin die Heiden betrachtete. Eben deshalb geht Paulus immer auf Adam zurück und ignoriert von vornherein den Vorzug des Gottesvolks. Einem Petrus gegenüber mochte er auf das Vorurteil eingehen: wir von Natur Juden und nicht Sünder aus den Heiden[3]; sofort nachher hebt er es auf und den Römern lässt er gar kein menschliches Vorrecht der Juden gelten; als Menschen und Sünder stehen Juden und Heiden gleich[4]. Aber dieser Betrachtung der Menschheit entspricht eine ebenso dunkle Gottesbetrachtung. Seit dem Fall Adams gab Gott das Menschengeschlecht sich

[1] I Kor 10 20f. 12 2 Eph 2 2. [2] II Kor 4 4 Eph 6 12. [3] Gal 2 15.
[4] Rm 3 9.

selber preis. Nicht dass er ihm seine Güte ganz entzog! Im Gegenteil, täglich verkünden seine Werke seine ewige Kraft und Gottheit[1], ins Herz und auf Tafeln geschrieben gab er den Menschen seinen Willen kund[2], seine Güte, Geduld und Langmut hält das längst verdiente Zornesgericht zurück und ruft beständig die Sünder zur Busse[3]. Und trotz all diesen Bezeugungen der Gottesgüte — als rettender Erlöser hat Gott nie eingegriffen; die Verheissung der künftigen Erlösung an sein Volk war das Aeusserste, zu dem er sich entschloss. Schliesslich trieb er doch Israel durch das Gesetz in tiefere Sünde und Verzweiflung[4] und gab die Heiden ihren Lastern preis, um Sünde mit Sünde zu büssen[5], bis zuletzt sein Zornesgericht sicher, unentrinnbar heranzieht. Die sittliche Verdorbenheit und Ohnmacht des Menschen ist nur die eine Hälfte des paulinischen Pessimismus; die andere ist der Gedanke eines Gottes, der nicht rettet, sondern preisgiebt, damit die Sünde für das Gericht reif werde und seine Gnade retten kann in letzter Stunde, welche er will.

Wie ist Paulus zu dieser fürchterlichen Anschauung gekommen? Man hat spätjüdische Theorien und Stimmungen zur Erklärung herangezogen. Die Esraapokalypse zeigt uns, wie nahe den Juden in der Zeit grossen nationalen Unglücks eine solche pessimistische Stimmung der ganzen Welt gegenüber lag. Und doch welcher Unterschied! Für Esra giebt es Gerechte, freilich nur wenige[6]. Paulus schreibt: Keiner ist gerecht, auch nicht einer, und nichts Gutes wohnt in mir[7]. Und vor allem: Esra findet seinen Trost beim barmherzigen, gnädigen, verzeihenden Gott; „du bist, gerade weil wir Sünder sind, der Barmherzige genannt! Denn gerade weil wir nicht Werke der Gerechtigkeit haben, wirst du, wenn du einwilligst, uns zu begnadigen, der Gnädige heissen“[8]. Paulus spricht diesen Trost allen ab, die nicht an Christus glauben. Man hat deshalb in den eigenen schmerzlichen Erlebnissen des Apostels vor seiner Bekehrung den Erklärungsgrund für diesen Pessimismus finden wollen. Aber einmal sind diese schmerzlichen Erlebnisse keine über allen Zweifel erhabene Thatsache. Da wo er die genauesten Angaben über sein Vorleben macht — im Philipperbrief — betont er, dass er nach der gesetzlichen Gerechtigkeit tadellos gewesen sei und

[1] Rm 1 20. [2] Rm 2 14 f. [3] Rm 2 4. [4] Rm 4 15. [5] Rm 1 24 26 28.
[6] IV Esr. 7 51. [7] Rm 3 10 7 18. [8] IV Esr. 7 132 ff. 8 31.

sich seinen Ruhm daraus gemacht habe[1]. Wo er dagegen die völlige Ohnmacht und Zerrissenheit des auf sich selbst gestellten Menschen in der ersten Person und im Ton des Selbsterlebten schildert — im Römerbrief[2] — schreibt er nicht als Biograph, sondern als Apologet und will seine Schilderung durchaus als typisch verstanden wissen. Gesetzt aber auch, dieser Widerspruch lasse sich beseitigen, da in der That gesetzliche Korrektheit und innere Zerrissenheit wohl vereinbar sind —, so ist noch ein weiter Weg von solchen Erlebnissen bis zu jenem prinzipiellen Pessimismus. Es genügt noch nicht, anzunehmen, dass Paulus seine persönliche Ohnmachtserfahrung zur Erfahrung aller Menschen verallgemeinert habe. Denn selbst dann noch besass er in dem festen jüdischen Glauben an den barmherzigen Gott, der aus dem AT, der jüngeren Litteratur und den jüdischen Gebeten zu ihm sprach, ein Gegengewicht. Verständlich wird der Pessimismus erst, wenn Paulus den ganzen jüdischen Standort mit dem christlichen vertauscht hat, den jüdischen Volksgott der Gnade und Gerechtigkeit zerspaltet in den jüdischen Gesetzesgott und den christlichen Gott der Gnade. Der Pessimismus des Paulus ist nicht von irgend welchen vorchristlichen Erfahrungen oder Gedanken erreichbar, sondern die Christuserfahrung und die christliche Apologetik haben ihn erzeugt. Zuerst lernte der durch die Erscheinung bei Damaskus Herumgebrachte Gott in Jesus so neu ergreifen, als hätte er ihn vorher nie gekannt und sein eigenes früheres Leben als verloren und verkehrt betrachten[3]. Einst und Jetzt standen ihm gegenüber wie Tod und Leben. Dann aber ging er als Missionar und Apologet dazu fort, die ganze Menschheit vom Licht dieser Christuserfahrung aus zu betrachten, den persönlichen Pessimismus zum universellen zu erheben, selbstverständlich bestärkt durch seine Missionserfahrungen. Weil Jesus allein der Erlöser und in seiner Gemeinschaft allein das Heil ist, darum muss die Menschheit ausser Christus so ganz verdorben und verloren sein, dass ihr jeder andere Rettungsweg abgeschnitten ist ausser dem Glauben an Christus. Nicht eine vorangehende Erkenntnis der Grösse der Sünde und der Ohnmacht des Menschen ist die Wurzel dieser Theorie, sondern der Glaube an Christus hat die pessimistischen Postulate als Voraussetzungen erfordert.

[1] Phil 3 6f. [2] Rm 7 14–25. [3] Phil 3 7f.

Der Abstand dieser Apologetik von der Predigt Jesu ist sofort deutlich. Jesus, der doch auch in das böse Herz hineinsah und wusste, dass niemand gut ist[1], hat nie so pessimistisch gedacht. Er redet ganz unbefangen vom Thun des Willens Gottes als von einer erfüllbaren Aufgabe, und er kannte Menschen, die er selig pries, weil er sie in der rechten Verfassung sah: Sanftmütige, Barmherzige, Friedestifter, Herzensreine[2]. Aber über dem allem kannte er Gott als unseren Vatergott, der mit seiner verzeihenden Liebe allen offen steht, die ihm in Reue und selber verzeihend nahen und der seine Kinder hält und schützt in allen schweren Schritten ihres Lebens. So hält er Gott und Menschen beständig zusammen, während Paulus sie zuerst ganz auseinander reisst, um sie nachher einzig durch Christus zu versöhnen. Paulus stellte den Menschen ganz auf seine eigene Kraft, ohne Gott, wenigstens ohne Gottes Liebe und Erbarmen, und bewies dann, dass das Ende Verzweiflung sein müsse. Er entwarf ein Gemälde der Geschichte der Menschheit so trostlos grausam und dunkel, wie noch nie ein frommer Mensch es ausgedacht hatte, damit wir um so herzlicher für das wunderbare Licht danken lernten, das in der untersten Ecke dieses Gemäldes strahlt. Diese Uebertreibung des Wahren im Dienst der Apologetik ist um so verhängnisvoller geworden, als die Kirche nun mit diesem Pessimismus gute Geschäfte zu machen begann.

Die Wendung: Jesus der Erlöser.

Auf die Predigt vom Gericht und vom Verderben folgt in der Verkündigung des Missionars die Predigt vom gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn. Die Theorie darüber bildet den Mittelpunkt, das Herz der paulinischen Theologie. Klarer als bei vielen anderen Punkten sehen wir hier in die Entstehung der Glaubenssätze hinein. Ihre erste Wurzel bildet eine ganz persönliche Erfahrung, die Erscheinung des Auferstandenen bei Damaskus. Aus ihrer Verbindung mit längst zuvor fertigen Spekulationen über den Messias und mit nachträglichen Schlüssen auf das Kreuz Jesu entsteht die neue grosse Christologie, die fortan die Welt beherrscht hat.

[1] Mc 7 21 10 18. [2] Mc 3 35 Mt 7 21 5 3–9.

Der Auferstandene.

Wir analysieren die paulinische Christologie von ihrem Ausgangspunkt aus. Paulus hat den Auferstandenen gesehen[1]. Von da aus erschliesst sich ihm die Person Jesu. Es ist ein grosser Unterschied in der Art, wie die ersten Jünger und wie Paulus das Geheimnis Jesu erfassen. Für die ersten Jünger war Jesus ihr Herr und Meister, den sie persönlich kannten und liebten, bevor sie den Messias in ihm ahnten und bevor er ihnen als Auferstandener erschien. Deshalb ist das menschliche Erinnerungsbild hier nie verwischt trotz der späteren Glorienbeleuchtung; der Mensch Jesus von Nazaret ist immer der Erste. Für Paulus war dieser Mensch Jesus ein Unbekannter, dann ein Fremder, ein Feind. Der Auferstandene erst hat ihn herumgebracht durch sein persönliches Erscheinen.

Die Auferstehung Jesu ist deshalb für Paulus der Grund des Christentums. Die Galater grüsst er als Apostel durch Jesus Christus und Gott den Vater, der ihn von den Toten erweckt hat[2]. Den Thessalonichern hat er vom kommenden Gottessohn, den Gott von den Toten erweckt hat, gepredigt[3]. Für die Römer fasst er den seligmachenden Glauben in die zwei Punkte zusammen, dass Jesus der Herr ist und dass Gott ihn erweckt hat von den Toten[4]. Am deutlichsten hebt er den Korinthern die fundamentale Bedeutung der Auferweckung Jesu hervor: ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euren Sünden[5].

Ein Glaubenssatz, der das ganze Gebäude des Christentums tragen soll, muss nun selber fest begründet sein. In der That giebt Paulus einzig an diesem Punkt Beweise. Für alle anderen Sätze der Christologie sieht man sich umsonst nach Beweisen bei ihm um. Wo hat er bewiesen, dass der Messias leiden musste, dass Jesus der Messias sei? Alle späteren kirchlichen Schriften erschöpfen sich in diesen Beweisen, Paulus nie. Aber die Auferweckung Jesu hat er bewiesen. Er beginnt mit einer genauen Registrierung sämtlicher ihm bekannter Christophanien und schliesst mit dem Selbstzeugnis, dass ihm Christus erschien[6]. Eine so vielfach bezeugte Thatsache muss Wahrheit sein, man

[1] Gal 1 16 I Kor 9 1 15 8 II Kor 4 6. [2] Gal 1 1. [3] I Th 1 10.
[4] Rm 10 9. [5] I Kor 15 17. [6] I Kor 15 4–8.

darf ihr den Glauben nicht verweigern. Wie nahe es auch gelegen hätte, diesen Glauben ausserdem auf die Kraftwirkungen des Auferstandenen in den Gläubigen zu stützen, Paulus thut es nicht. Unser Glaubensgrund ist das Objektive, die Thatsache allein.

So geht die ganze Christologie des Paulus vom gut bezeugten Wunder, aber doch vom Wunder aus. Darauf ruht für Paulus ihre Stärke.

Was folgt aus dieser Thatsache der Auferweckung für Jesus? was folgt für uns?

Jesu Messianität ist durch seine Auferweckung von den Toten absolut erwiesen. Paulus hatte sie geleugnet, bekämpft, solang ihm das Kreuz der Abschluss des Lebens Jesu war. Sobald Jesus ihm erschien, wusste er, dass er der Messias war. Er ist jetzt durch die Auferweckung als Sohn Gottes in Kraft erwiesen [1]. Gott hat ihn nach seinem schimpflichen Tod erhöht über Alle [2]. Seitdem ist „der Christus Jesus" für Paulus fast nur ein Begriff. Und als Auferstandener und Erhöhter ist er bei Gott im Himmel zur Rechten Gottes, wie Ps 110 uns sagt [3]. Er vermittelt unsere Gebete bei Gott und legt Fürbitte ein für alle, die den Jesusnamen anrufen [4]. Paulus selber betet einmal zum Herrn und kann sich der Gesichte und Erscheinungen des Herrn rühmen auch nach der Erscheinung bei Damaskus [5]. Trotzdem spielt bei ihm der Verkehr mit dem Erhöhten nicht die Rolle, wie später in der Religion. Der grosse Abstand zwischen dem messianischen Herrn und den anderen Menschen schliesst jede Vertraulichkeit aus. Christus ist der Herr, Paulus der Knecht, der ihm dient [6]. Christus steht für ihn auf Gottes Seite. Er grüsst ja die Gemeinde von Gott dem Vater und unserem Herrn Jesus Christus [7]. Das ehrfurchtslose Phantasiespiel der späteren Jesusliebe hätte ihm als Frevel vorkommen müssen. Dazu kommt, dass ihm durchaus Gott und nicht der Heiland im Mittelpunkt der Religion steht. Das Mittlertum Christi ist für ihn noch ganz der Weg zum Leben in Gottes Vaterliebe, wie denn der natürliche Gebetsschrei der Christen zum Vater geht [8]. Auch das Sichbeugen aller Knie vor Jesus dem Herrn soll zur Ehre Gottes des Vaters dienen [9].

---

[1] Rm 1 4. [2] Phil 2 9. [3] Rm 8 34. [4] Rm 1 8 8 34. [5] II Kor 12 8 1. [6] Rm 1 1. [7] Rm 1 7 etc. [8] Gal 4 6 Rm 8 15. [9] Phil 2 11.

Der Messiasbeweis für Jesus, der Beweis des Anbruchs des Gottesreichs für uns, das ist die Auferstehung Jesu dem Paulus. Mit ihr war ja das Todesverhängnis durchbrochen; wer Ohren hatte, zu hören, der hörte den ersten Glockenschlag zur allgemeinen Totenerweckung, zum Anbruch des Jenseits. Die alte Welt vergeht, die neue Welt bricht an. Die christliche Hoffnung erfuhr dadurch die gewaltigste Stärkung. Wie oft kehrt die Satzverbindung wieder: so gewiss als Gott Jesus erweckt hat, so gewiss wird er auch uns erwecken[1]. Und bei dieser Stärkung der Hoffnung begnügt sich Paulus nicht, er will, dass die Christen jetzt schon Jenseitsmenschen, mit Christus der Welt abgestorben, für das Jenseits auferweckt sind. In grossartiger Sprache proklamiert er den Jenseitscharakter des Christenlebens; dass wir in Neuheit des Lebens wandeln[2]. Suchet, was droben ist, wo Christus ist, sitzend zur Rechten Gottes! Euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott[3]. Der Christ soll der Zukunft zugewandt sein in seiner Sehnsucht und seinem sittlichen Eifer, soll jetzt schon Bürger des himmlischen Vaterlandes sein[4].

In diesen praktischen Folgerungen des Auferstehungsglaubens trifft Paulus wunderbar mit Jesus zusammen. Bei beiden dieselbe grosse feurige Hoffnung und dieselbe sittliche Kraft, die von dieser Hoffnung ausgeht. Wie Jesus nicht bloss verhiess, sondern in den Wunderkräften der Gegenwart den Anbruch des Gottesreichs schaute, so glaubt Paulus an das Wachsen und Siegen des Gottesreichs im Siegeslauf der christlichen Mission[5], an den Anbruch des Jenseitslebens in den Gläubigen. Und doch welcher Unterschied! Während Jesus immer vorwärts schaut und auf das grosse Kommende verweist, holt Paulus seine Argumente von rückwärts aus dem Einen Geschichtswunder der Auferweckung Jesu. Es ist ja nicht verwunderlich, dass der Mann, der selbst einer Erscheinung gewürdigt war und auf eine ganze Anzahl noch lebender Zeugen des Auferstandenen verweisen konnte, der Auferstehung Jesu eine centrale Stelle in seiner Verkündigung gab. Aber dass nun auch für alle späteren Zeiten, die auf fremde Zeugnisse und auf Zeugnisse von Zeugnissen angewiesen sind, das eine Wunder der Vergangenheit Grundlage des Christentums wurde, war ein Unglück für die

[1] Rm 8 11 I Kor 6 14 II Kor 4 14. [2] Rm 6 4. [3] Kol 3 1 ff. [4] Phil 3 20. [5] I Kor 4 20.

neue Religion und ein Widerspruch gegen den vorwärtsblickenden Geist Jesu.

Das Kreuz.

Die Auferweckung Jesu giebt den Schlüssel für das Rätsel des Kreuzes. Aus ihr folgt klar, dass Jesus Recht hatte trotz seines schmachvollen Todes, dass er nicht der Sünder und Verbrecher war, für den man ihn hielt. Paulus tritt sofort zur christlichen Auffassung des Kreuzestodes über. Schon vor ihm war ja der Tod Jesu Objekt des theologischen Denkens unter den Jüngern geworden. Der Streit mit den Juden war vor allem schuld daran. Da die Juden den Tod Jesu als ein göttliches Strafgericht interpretierten, setzten ihnen die Christen eine Deutung des Todes Jesu entgegen, bei der die Unschuld Jesu gerettet wurde. Sein Tod war freilich Vergeltung und Strafe — darin gab man den Gegnern Recht — aber nicht für seine Sünde, sondern für die Schuld des jüdischen Volkes. Es wurde ein fester christlicher Glaubenssatz: Jesus gestorben für die Sünden derer, die umkehren und auf seinen Tod ihre Hoffnung setzen[1].

Paulus schloss sich dieser Deutung an vom Augenblick an, da ihm Jesus erschienen war, aber er giebt ihr die Wendung ins Grosse und Ungeheure. Man erkennt das schon an der Ausschliesslichkeit, wie er dies Kreuz erfasst. Je grösser vorher das Aergernis, desto grösser jetzt die Liebe. Er nennt seine Botschaft: das Wort vom Kreuz[2]. Als er das erste Mal in Korinth missionierte, wusste er nichts als nur Jesus Christus und zwar den Gekreuzigten[3]. Den Galatern hat er Jesus Christus den Gekreuzigten vorgemalt[4]. So hat kein Apostel vor ihm gepredigt. Ihnen allen war Jesus der Messias trotz des Kreuzes; für Paulus ist er der Erlöser eben durch das Kreuz. Ihnen war der Opfertod Jesu ein Sühnemittel neben anderen Gnadenmitteln und neben der zu Recht bestehenden Forderung Gottes an die Menschen. Für Paulus wurde er die einzige und ausschliessliche Rettung der verlorenen Welt.

Warum hat das Kreuz Jesu diese alles überragende Bedeutung? Wir stehen hier vor der Entstehung einer Lehre, die bald 19 Jahrhunderte die Welt beherrscht hat. Gelingt es, ihre Motive zu erfassen?

---

[1] I Kor 15 3 Mc 10 45 14 24. [2] I Kor 1 18. [3] I Kor 2 2. [4] Gal 3 1.

Es ist zunächst eine auffallende Geschichtsthatsache gegeben: ein Mensch, Jesus — wir kennen ihn nicht —, der am Kreuz hingerichtet wurde, wie unzählige Verbrecher. Dieser gekreuzigte Mensch soll der Messias sein und gerade sein Kreuzestod soll der Welt Rettung bringen. Darin liegt ein Widerspruch, eine Paradoxie, ein Wunder. Paulus freut sich dieser Paradoxie, er jubelt über den Widerspruch des natürlichen Denkens. Es ist ihm gewiss, dass gerade diese Paradoxie eine grössere Anziehungskraft besitzt, als alle menschlichen Weisheitsgedanken[1]. Um das zu begreifen, muss man hinzunehmen, dass seine Botschaft sich an verlorene, dem Gericht verfallene Menschen wendet. Vor Menschen, denen er jede Aussicht auf Rettung aus eigener Kraft zerstört hat, tritt er mit dem Wort von Gottes rettender Gnade im Kreuz. Was der Weise und Gerechte stolz als Thorheit verschmäht, darnach wird doch der rettungslos verlorene Sünder gern seine Hand ausstrecken.

Die Paradoxie ist das Erste, aber es bleibt nicht bei ihr. Auch der verlorene Sünder verlangt Aufschluss, weshalb, wodurch dieser gekreuzigte Mensch ihn retten könne. Die Geschichtsthatsache an und für sich sagt uns gar nichts. Sie verlangt, soll sie ein Wort Gottes für uns werden, gelesen und erklärt zu werden. Hier kommt die theologische Interpretation der Paradoxie zu Hilfe.

Es war möglich, vom Eindruck des Lebens Jesu auszugehen. Ein Mensch, der so in Gottes Liebe und Gottes Dienst gelebt hat, zu dem Gott sich durch so viel Wunder bekannte, starb nicht als Sünder, sondern litt als der Unschuldige für die Gerechten. Dieser Weg ist Paulus verschlossen, da er Jesus auf Erden nicht gekannt hatte. Er hat nie zuerst von Jesu Leben und dann von seinem Tod erzählt. Es war möglich, von der Weissagung des ATs auszugehen. Steht nicht dort geschrieben, dass der Messias leiden müsse? Allein die Anerkennung dieser Weissagung setzt immer selbst schon christlichen Glauben voraus. Obschon Jesus für Paulus sündlos ist und nach der Schrift gelitten hat[2], hat er den Tod Jesu nicht von diesen Punkten aufzuhellen gesucht.

Paulus geht auch in der Wertung des Kreuzestodes von seiner Erfahrung der Christophanie aus. Der Auferstandene ist

[1] I Kor 1 18—31. [2] II Kor 5 21 I Kor 15 3.

der Messias, also ist auch der Gekreuzigte der Messias gewesen, dadurch bekommt der schmachvolle Tod einen alles überragenden Heilswert, denn „der Messias kann nicht umsonst gestorben sein“ [1]. Der Wert des Todes Jesu ergiebt sich aus dem Wert der Person des Auferstandenen. Sofort ist klar, dass der Messias nur stellvertretend für die Sünde der anderen kann gestorben sein. Alle Begriffe der Schulsprache von Opfer, Sühne, Loskauf kommen hier zur Anwendung. In zahlreichen Variationen kehrt diese Opfertheorie in seinen Briefen wieder, bald mehr juristisch [2], bald mehr kultisch [3], bald beides zugleich [4]. Jesu Tod, die Sünde und ihre Sühne wurden durch ihn erst recht unzertrennliche Gedanken. Allein dieser Rationalismus des jüdischen Vergeltungsglaubens macht nicht seine Grösse aus; diese liegt vielmehr in einer ganz neuen Betrachtungsweise.

Zunächst riss er den Tod Jesu aus dem engen jüdischen Rahmen heraus und stellte ihn in die Weltgeschichte. Er gab diesem Sühnopfer eine so ungeheure Bedeutung, dass alle kleinen rechtlichen Kategorien davor zu Boden sinken. Nicht für die Sünden von ein paar Juden ist Jesus gestorben, sondern für alle Menschen [5], ja mehr als das, selbst für die Geisterwelt [6]. Das kommt daher, weil kein gewöhnlicher Gerechter gestorben ist, sondern der Messias, der höchste Gegenstand der göttlichen Liebe [7]. Damit zerfallen alle anderen Opfer, Sühnmittel, Bussen, überhaupt Leistungen der Menschen; der Versöhnungstod Jesu nimmt die Stelle ein von allem, was jemals geschah, um Gott gnädig zu stimmen. Dem Menschen, und selbst den Geistern, bleibt nichts anderes übrig als sich zu beugen vor dem, was hier zur Versöhnung geschah.

Sodann aber interpretierte Paulus den Sühntod von oben, statt von unten. Nicht Gott wird ein Opfer dargebracht, das ihn umstimmen soll vom Zorn zur Gnade — so hatte man es sich wohl früher gedacht — sondern Gott ist der Handelnde, der Opferer, der Versöhner, und der Grund seines Handelns ist die reine Liebe, nichts als sie. Das war eine totale Umkehr der gewohnten Betrachtung. Paulus übt sie klar und bewusst an allen Hauptstellen seiner Briefe: Gott war in Christo, sich die Welt

[1] Gal 2 21. [2] Gal 3 13 4 5 I Kor 6 20 7 23 Kol 2 14. [3] Rm 3 25 I Kor 5 7 II Kor 5 21 Rm 5 10. [4] Rm 8 3. [5] II Kor 5 14 Rm 5 18. [6] Kol 1 20. [7] Gal 4 4 Rm 8 3 32.

versöhnend. Gott hat seinen eigenen Sohn für uns hingegeben, um uns zu zeigen, dass er uns alles schenken will. Gott beweist uns seine Liebe zu uns, dadurch, dass Christus starb, als wir noch Sünder waren[1]. Diese grosse Proklamation der Liebe Gottes hebt eigentlich alle Rechts- und Sühnegedanken auf. Wenn doch der Opferbegriff stehen bleibt, so wird er ins Symbolische umgedeutet. Nicht Gott, der uns liebt, braucht das Opfer, sondern wir Menschen brauchen die Gewissheit, dass eine Versöhnung geschehen ist[2]. Nicht Sühnmittel für Gott, sondern Symbol der Gnade für die Menschen ist im Grund der Kreuzestod Jesu.

Allerdings zeigt sich hier wieder die Macht des jüdischen Denkens in der Vergötterung der einmaligen Geschichtsthatsache. Wie vorher vom Sündenfall Adams die ganze verkehrte Entwicklung der Menschheit mit Sünde und Tod hergeleitet wurde, so wird jetzt alle Gnade Gottes aus der ganzen Geschichte zusammengerafft und an den Tod Jesu gebunden. Paulus leugnet geradezu, dass Gott vor Jesu Tod vergab; jedenfalls behauptet er, dass seine Gnade jetzt erst offenbar wurde[3] — im Widerspruch mit Propheten und Psalmen und mit der ganzen Predigt Jesu selbst. Sein apologetischer Eifer hat ja schon vorher alle Lichter ausgelöscht; dafür muss jetzt dies neue Licht nach rückwärts und vorwärts die ganze Welt und Geschichte erhellen. Für Paulus, der das Weltende in unmittelbarer Nähe erwartete, war diese Inthronisation der Geschichtsthatsache noch nicht so verhängnisvoll, wie für die spätere Zeit, der sie die Gegenwartsreligion schwer gemacht hat. Aber auch sonst ist diese Theologie des Kreuzes ein höchst seltsames Gebilde. Sie ruht auf zwei Voraussetzungen: der aus der Erscheinung erschlossenen Messiaswürde Jesu und dem jüdischen Vergeltungsglauben. Die erste Voraussetzung hat für Paulus Erfahrungsgewissheit, aber für keinen Menschen nach ihm, weil Jesus aufhörte, zu erscheinen. Die zweite Voraussetzung geht von der jüdischen Rechtsreligion aus, die Jesus überwunden hat. Was Paulus auf diesen Voraussetzungen aufbaute, ist ganz wundervoll und zeigt die Kraft des Genius. Indem er im Kreuz den Liebesbeweis Gottes schaut, nähert er sich den Gedanken Jesu, dass selbst Leiden und Tod aus Gottes Vaterhand stammen. Er gewinnt von den Voraussetzungen der Rechtsreligion aus zuletzt ihr reines

[1] II Kor 5 19 Rm 8 32 5 8. [2] Rm 5 8 ff. [3] Rm 3 25 f.

Gegenteil, den Glauben an Gottes Vaterliebe. Allein das ändert nichts daran, dass hier auf durchaus morscher Grundlage ein glänzendes theologisches System aufgerichtet ist, das nur so lang bestehen kann, bis man seine Grundlage erkennt.

Neben dieser Versöhnungstheologie des Kreuzes kennt Paulus noch eine andere Theorie, die in Kreuz und Auferstehung Christi den Anbruch des neuen Lebens, der Wiedergeburt der Gläubigen veranschaulichen soll. Er kann sich nie genug thun, neue Heilswahrheiten aus den einfachen Geschichtsthatsachen, die ihm gegeben sind, abzuleiten.

In Kreuz und Auferstehung Jesu lag für ihn ein Nein und ein Ja in notwendiger Verbindung. Der Messias war in diese Welt getreten, bloss um durch sie zu sterben und ihren schlechten Mächten zu erliegen. Aber alsbald versetzte ihn seine Auferweckung ins Jenseits, in die wahre Welt. Das alles erschien dem Paulus typisch und symbolisch in mannigfacher Weise. Bedeutete es nicht den Bruch des Menschen mit der ganzen früheren Welt und den Anbruch des Jenseits schon in der Gegenwart? Tod, Sünde, Fleisch, Adamskindschaft war der Abschied gegeben; ihre Macht nahm ein Ende. Dagegen leuchtete das Jenseits in das Christenleben hinein.

Aber theoretisch war das schwerer auszudrücken. Wieder war eine Geschichtsthatsache, freilich ein Wunder, gegeben. Nun sollte dies Wunder den Uebergang der alten Welt zur neuen bedeuten? Aber der ganze Augenschein sprach für die Fortexistenz des Todes, des Fleisches, der Sünde. Jesu Auferweckung hob das alles nicht auf. Trotzdem wird Paulus nicht müde, die weltgeschichtliche Wendung an das eine Faktum zu knüpfen.

Freilich das Ende des Todes bleibt der Zukunft vorbehalten[1]. Aber Fleisch und Sünde sollen abgethan sein. Wie ist das möglich, wenn Paulus doch noch im Fleisch lebt, und sehr viele Christen noch in der Sünde?

Zwei Konstruktionen stossen hier schroff bei Paulus zusammen.

Einerseits führt die Betrachtung der Wirklichkeit zur ethischen Theorie, d. h. zum Imperativ. Christi Tod und Auferstehung soll für alle Christen den Tod ihres Egoismus und Sündendienstes

[1] I Kor 15 26.

und den Anfang des neuen Lebens bedeuten. Dieses „soll“ hat Paulus überall klar und eindrucksvoll gelehrt[1].

Anderseits treibt ihn sein metaphysischer Pessimismus zu einer Theorie, die mit Naturgewalten rechnet und Fleisch und Sünde in Jesu Drama aufgehoben wissen will. Da die Menschen als Knechte böser Naturgewalten dargestellt worden sind, bleibt für eine rein ethische Erlösung kein Raum. Die Naturmächte müssen irgendwie im Tod Christi besiegt und entkräftigt sein. Das hat Paulus wirklich behauptet, aber nie in überzeugender Form[2]. Es ist bezeichnend, dass er dabei mit Vorliebe an das Taufsakrament anknüpft, um ein Mysterium durch ein anderes zu beleuchten.

Aber überhaupt ist die Ergänzung der Versöhnungstheorie durch die Wiedergeburtslehre sehr wichtig für das Verständnis des Paulus. Die Versöhnungstheorie steht ihm in der Predigt immer voran; sie bringt den grossen Trost für die verlorenen Sünder. Kreuz und Vergebung der Sünden, Kreuz und Gnade gehören zusammen. Aber für die gläubig Gewordenen bedarf sie sofort der Ergänzung durch die Wiedergeburtslehre, damit sie nicht leichtfertig verstanden werde. Es darf nicht bei der Stellvertretung bleiben; wir müssen mit in den Tod. Dies alles vermag Paulus am Kreuz abzulesen.

Der Reichtum der Gedanken vom Kreuz kontrastiert seltsam mit der Dürftigkeit der ihnen zu Grunde liegenden Erfahrungen. Thatsächlich hat ja das Kreuz den Paulus gar nicht erlöst, es hat zunächst nur seine Feindschaft herausgefordert. Erst eine Erscheinung des Auferstandenen hat ihn aus seinem früheren Leben herausgerissen und ihm Gott von einer neuen Seite gezeigt. Von dieser Erfahrung aus hat er erst das Kreuz als Zeichen der Gnade interpretieren können. Alle die Gedanken, die er dann aufstellt, sind ein heller Ausdruck seines Versöhntseins, seines Friedens und Trostes, aber sie beschreiben nicht den Weg, auf dem er selbst dazu gelangt ist. Die theologische Reflexion, nicht die persönliche Erfahrung hat sie erzeugt.

Der himmlische Erlöser.

Von der Erscheinung des Auferstandenen geht der Blick zurück auf das Kreuz, von da auf die Person des Gekreuzigten.

[1] Rm 6 11 ff. 8 12 f. Kol 3 1 f. 5 ff. [2] Rm 6 3–6 8 3 Kol 2 11–15.

Wer war Jesus der Gekreuzigte? Paulus war — das muss jedermann zugeben — für die Beantwortung dieser Frage sehr ungünstig gestellt, da er den geschichtlichen Jesus, wie er auf Erden wandelte, nicht gekannt hatte. Aber auffallend ist, wie er sich auch nach der Christuserscheinung so ausserordentlich wenig bemüht, ihn kennen zu lernen. Jeder andere als Paulus hätte es als seine Pflicht erachtet, von den Begleitern Jesu soviel als möglich über ihn zu vernehmen. Paulus aber ging statt nach Jerusalem nach Arabien; erst drei Jahre nachher hat er 14 Tage lang bei Petrus in Jerusalem geweilt[1]. Und auch später legt er auf solche Beziehungen zu den Aposteln und durch sie zu Jesus kein Gewicht; das hiesse doch Christus nur fleischlich kennen[2]. Er kennt Christus allein aus Offenbarung; auf die Erscheinung bei Damaskus stellt er seine ganze Bekanntschaft mit ihm ab. Gewiss hat er trotzdem mehr von Jesus gewusst, als wir aus solchen Aussagen schliessen müssten. Er vernahm allerlei Beispiele der Liebe, Demut, Freundlichkeit Jesu und es scheint, dass er auch seinen Griechen davon erzählt hat[3]. Aber seine Theologie ignoriert das Lebensbild Jesu, wie wir es aus den Evangelien kennen, geflissentlich.

An Stelle des Eindrucks der lebendigen Person Jesu treten bei Paulus die Titel der Christologie und ihre Deutung. Sie ersetzen geradezu das Fehlen des Persönlichen. Es kann auch gar nicht anders sein. Wo man Jesus selbst kennt, da sagen alle Titel zu wenig; kennt man ihn nicht, so zieht man aus den Titeln heraus, was sich allenfalls herausziehen lässt.

Auf die Frage: wer war Jesus der Gekreuzigte? lautet die einfachste urchristliche Antwort auch bei Paulus: der Messias, Christus. Sie war für ihn sofort mit der Erscheinung des Auferstandenen gegeben, da diese Erscheinung den Widerspruch gegen das Bekenntnis der Jünger zum Schweigen brachte. Durch diesen Titel tritt Jesus in das phantastische Gebäude der jüdischen Apokalyptik ein und zugleich stellt er sich als die Erfüllung aller messianischen Weissagungen der Propheten dar, er erhält seine Stütze im AT. Infolgedessen ist es für Paulus selbstverständlich, dass Jesus Davidide war; das ergiebt sich ganz einfach aus den heiligen Schriften[4]. Immer aber ist — auch für Paulus — der Christus Jesus eine eschatologische Grösse, die

[1] Gal 1 17f. [2] II Kor 5 16. [3] II Kor 10 1 5 14. [4] Rm 1 3.

ganz erst in der Zukunft klar wird, wenn er sich offenbart. Er selbst erwartet die Ankunft des Christus[1], den Tag des Christus[2] mit Inbrunst und hält alle Christen für Leute, die auf die Offenbarung des Christus harren[3]. Nach apokalyptischer Tradition stellt er sich ihn als den Besieger des Antichrists, den Zertreter Beliars vor[4], zweifellos umgeben vom ganzen himmlischen Heer, wie das die Apokalyptik sich ausmalte. Und er erwartet auch das Gericht des Christus, da ihm Gott das Sitzen auf seinem Richterstuhl übertragen wird[5]. So ist mit dem einen Wort Christus-Messias auch für Paulus die ganze apokalyptische Vorstellungswelt auf Jesus übertragen. Aber weil er spürt, dass das Wort Christus vielen Griechen etwas Fremdartiges, Unklares ist, führt er zwei griechische Ersatztitel ein: Herr und Heiland. Das Wort Herr wird als Aequivalent für Messias in die offiziellen Bekenntnisformeln eingesetzt. „Jesus der Herr" heisst das Erkennungszeichen der Christen[6]. Das Wort Retter, Helfer soll den Christen klar machen, was sie vom kommenden Messias zu erwarten haben[7]; der eschatologische Sinn überwiegt, es ist noch nicht der Heiland auf Erden. Dass später diese beiden Bezeichnungen als beliebte Attribute der Götter und Fürsten Jesus ganz vom messianischen Vorstellungskreis loslösten und der Würde der Gottheit zuführten, war nicht die Absicht des Paulus. Allein mit diesem Messiastitel war, gerade weil er so sehr auf die Zukunft deutete, noch nicht alles erschöpft. Der irdische Jesus, der Gekreuzigte, passte nicht recht zu diesem eschatologischen Titel. Es musste zum Ausdruck kommen, was die Christen in ihm besassen schon für die Gegenwart.

Von der Urgemeinde her waren dem Paulus die Bezeichnungen Menschensohn und Gottessohn gegeben. Beide waren messianische Titel; beide wiesen auf die Zukunft hin, der eine im Anschluss an Ps 2, der andere im Anschluss an das Gesicht Daniels[8]. Aber beide waren bereits zu beliebten Bezeichnungen des auf Erden wandelnden Meisters geworden.

Paulus stellte sich hier zur Theologie der Urgemeinde ähnlich wie beim Opfertod Jesu. Er schliesst sich an ihre Gedanken und Worte an, aber er überträgt sie in einen ganz neuen grossen

[1] I Th 2 19 3 13 4 15 5 23 I Kor 15 23. [2] I Kor 1 8 5 5 II Kor 1 14 Phil 1 6 10 2 16 I Th 5 2. [3] I Kor 1 7. [4] II Th 2 8f. II Kor 6 15f. (?). [5] II Kor 5 10. [6] I Kor 12 3 8 6 Rm 10 9. [7] Phil 3 20 I Th 1 10. [8] Vgl. S. 37.

Rahmen, wo sie sich völlig verändert ausnehmen. So allein erklärt sich, dass es nie zu einer Differenz zwischen Paulus und der Urgemeinde in dieser Hauptfrage: wer ist Jesus? kam und trotzdem unter der Hand des Paulus fast eine neue Schöpfung entstand. Leider sind wir gerade hier in der Genesis der neuen Christologie auf eine Reihe von Vermutungen angewiesen, da uns die Zwischenglieder zwischen den einzelnen Sätzen des Paulus fehlen.

Zunächst ist auch hier der eschatologische Ausgangspunkt deutlich für den Gottessohn wie für den Menschen vom Himmel. Der Gottessohn, aus dem Samen Davids, von den Propheten geweissagt, durch die Totenerweckung als Gottessohn in Kraft erwiesen[1], das ist die alte messianische Gestalt. Gerade in den eschatologischen Stellen setzt Paulus mit Vorliebe diesen Gottessohn ein. Die Thessalonicher erwarten den Sohn Gottes vom Himmel her, damit er sie errette vom kommenden Zorngericht[2]. Und in der grossen Belehrung über die Totenauferstehung ist es der Sohn, der zuletzt die messianische Herrschaft zurücklegt in des Vaters Hände[3]. Je entrüsteter später die Juden das ganze christliche Reden von einem Sohn Gottes zurückgewiesen haben, desto wichtiger ist es, zu betonen, dass in diesen Sätzen des Paulus vom messianischen Sohn Gottes nichts Unjüdisches lag, das nicht in einer beliebigen jüdischen Apokalypse stehen könnte. Ebenso kennt Paulus die eschatologische Bedeutung des „Menschensohns", den Messias-menschen. Denn er deutet die Psalmstelle „Alles hat er ihm (dem Menschensohn) unterworfen" auf die Bändigung aller gottfeindlichen Gewalten unter den Messias in der letzten Zeit[4]. Diese messianische Deutung des Menschensohns in Ps 8 setzt die messianische Deutung des Menschensohns im Danielbuch voraus und ist nur aus ihr zu erklären.

Allein bei diesem eschatologischen Ausgangspunkt bleibt Paulus nicht stehen, ja er schafft seine Christologie gerade dadurch, dass er diese Titel von der Eschatologie losreisst und den Sinn der Person und des Lebens Jesu auf Erden ihnen entnimmt. Weit wichtiger als die Weissagung Daniels war für ihn die Erzählung von der Schöpfung des ersten Menschen, die ja nach dem jüdischen Grundsatz, dass das Ende den Anfang wieder bringe, auch eine Weissagung war. Aus ihr scheint er die Vor-

[1] Rm 1 2ff. [2] I Th 1 10. [3] I Kor 15 28. [4] I Kor 15 27 Eph 1 22.

stellung eines Urwesens geschöpft zu haben, das nach oben Sohn Gottes, nach unten himmlischer Mensch zu nennen ist. Es wird dort erzählt, dass Gott den ersten Menschen nach seinem Bild erschaffen habe[1]. Daraus kann jüdische Schriftgelehrsamkeit die Einsicht gewinnen, dass es ein solches Bild Gottes vor der Erschaffung des Menschen im Himmel gegeben hat[2]. Dieses Bild Gottes ist nun in einer eigentümlichen Mittelstellung zwischen Gott und den Menschen. Als Bild Gottes muss es Gottes Art tragen; es existiert in Gottes Gestalt[3] und heisst daher mit Recht der Sohn Gottes[4]. Aber als Bild Gottes, nach dem der Mensch geschaffen ist[5], muss es menschliche, speziell männliche Züge tragen, heisst es Mensch, obschon, als unser himmlisches Urbild, Mensch vom Himmel, himmlischer Mensch[6]. Derart treffen Gottesoffenbarung und menschliche Urbildlichkeit in ihm zusammen und ringt sich aus phantastischer Schrifterklärung die tiefsinnige Idee hervor, dass der ureigenste göttliche Gedanke eben der Mensch ist. Wie weit Paulus hier selber aus der Schrift geschöpft hat, wie weit er älteren exegetischen Traditionen folgt, das zu entscheiden fehlen uns die Mittel: eine jüdische Vorlage dieser Gedanken kennen wir bis jetzt nicht, da die platonisierenden Spekulationen Philos sich in ganz anderer Richtung bewegen. Noch weniger wissen wir, ob Paulus oder ein anderer zuerst dieses Bild Gottes mit der Gestalt des Messias zusammengesetzt hat[7]. Denn darauf beruht nun erst die Fruchtbarmachung dieser Spekulation für den christlichen Glauben. Nachdem der erste Mensch durch seinen Ungehorsam[8], entsprungen aus dem falschen Verlangen, die Gottgleichheit an sich zu reissen[9], die göttliche Herrlichkeit verlor[10] und der Vergänglichkeit anheimfiel[11], kommt jenes himmlische Urwesen auf die Erde[12], um durch seinen Gehorsam das Todesverhängnis wieder aufzuheben[13], das Paradies, die Herrlichkeit Gottes wiederzubringen[14] und die Menschen dem Gott gewollten Ziel zuzuführen, dass sie gottebenbildlich wie der Sohn Gottes ihm als seine jüngeren Brüder umstehen[15]. Da diese Erscheinung des Gottessohns auf Erden erst am Ende der Zeit erfolgt, kann er, unbeschadet seiner Vorbildlichkeit und Präexistenz, der letzte Adam, der zweite Mensch

[1] Gen 1 26. [2] II Kor 4 4 Kol 1 15. [3] Phil 2 6. [4] Kol 1 13 f. [5] I Kor 11 3 7. [6] I Kor 15 47 f. [7] II Kor 4 4. [8] Rm 5 19. [9] Phil 2 6. [10] Rm 3 23 8 21. [11] Rm 5 12 I Kor 15 21. [12] Phil 2 6 f. [13] Rm 5 17 f. [14] Rm 5 2. [15] Rm 8 29 I Kor 15 49 Phil 3 21 Kol 3 10 Eph 4 24.

heissen[1] und kann Paulus schreiben, dass zuerst das Psychische, dann das Pneumatische erscheint und nicht umgekehrt[2]. Ob ihm bei dieser messianischen Wendung der Schöpfungsgeschichte irgend welche jüdische Vorbilder Anleitung gaben, ist wieder ungewiss. Viel näher läge hier die Anknüpfung an die Gedanken der Urgemeinde vom Gottessohn und Menschensohn, da diese ganze kühne Konstruktion zu deutlich im Hinblick auf Jesus den Gekreuzigten entworfen scheint. Allein dem widerspricht dann wieder, dass doch die Erscheinung Jesu auf Erden keineswegs recht zu diesem Adam-Messias passen will, da weder das Todesverhängnis durch Jesus aufgehoben ist, wie man als Gegenstück zu der That Adams erwarten sollte, noch der himmlische Mensch in der himmlischen Gestalt sich in der Person Jesu gezeigt hat, sondern ein Mensch im Fleischesleib, der selber dem Todesverhängnis verfiel. Aus dieser Inkongruenz der Konstruktion und der Geschichte lässt sich nur schliessen, dass die Konstruktion älter als die Geschichte war, dass für Paulus die Theorie vom zweiten Adam feststand vor ihrer nur halb vollziehbaren Anwendung auf Jesus. Die Schwierigkeit, die auf ihn gedrückt haben muss, beseitigte er durch die Theorie der Entleerung und der Erhöhung, indem er die Inkongruenz des Menschen Jesus mit dem Messiasadam aus dem freiwilligen Verzicht des letzteren auf seine Gottesgestalt erklärte, und ihn erst mit der Auferstehung die himmlische Wesenheit wieder einnehmen liess[3]. Sind diese Vermutungen richtig, so hätten wir drei Stadien der Entstehung dieser Christologie zu unterscheiden: 1. das Theorem vom Bild Gottes, das der Sohn Gottes und himmlische Mensch ist, 2. die Einfügung dieses Theorems in die Eschatologie, die Lehre von der Recapitulatio im Messias[4], 3. die halbe Anwendung dieser Lehre auf das Erdenleben Jesu bei Versparung des Rests für die Parusie des Messias. Das letzte ist jedenfalls die That des Paulus; wieviel von den früheren Stadien ihm selber angehört, wissen wir nicht.

Dagegen ist die grosse Bedeutung dieser Christusspekulation sofort klar, denn die gesamte spätere Christologie ruht nicht auf dem geschichtlichen Bild Jesu, sondern auf den neuen Gedanken des Paulus. Zunächst kündigt sich der schroffste Bruch mit jeder nationalen Verengung des Christusbildes darin an.

[1] I Kor 15 45 47. [2] I Kor 15 46. [3] Phil 2 6—11. [4] Eph 1 10.

Jesus ist dem Paulus so ins Grosse gewachsen, dass er nur mit dem Stammvater der Menschheit verglichen werden darf. Er geht vorwärts, wo Adam rückwärts ging, bringt zurück, was Adam verlor[1]. So bekommt Jesus seine Stellung in der Weltgeschichte, deren Zweiteilung in die Periode vor Christus und nach Christus die Folge dieser grossartigen Konzeption des Paulus ist. Die Universalität und Neuheit des Christentums kommt nirgends so einfach zum Ausdruck wie hier. Kehrseite davon aber ist der Verlust der Individualität Jesu, das Verblassen aller konkreten Züge im Idealen und Normalen. Jesus ist der Mensch schlechthin in seiner totalen Vollkommenheit. Er ist sündlos[2], nicht weil er es thatsächlich oder nach der Ueberlieferung war, sondern weil die Sündlosigkeit zu seinem Wesen gehört. Er ist das Muster des Gehorsams ganz im allgemeinen[3], ohne dass dies an einzelnen Beispielen aufgezeigt zu werden braucht. Thatsächlich steht dieser Normalmensch bereits an der äussersten Grenze echter Menschlichkeit und nähert sich jener entsetzlichen Idealfigur, in der alle vier Temperamente gleichmässig gesetzt sind. So zweifellos der Begriff des Menschen dadurch gewaltig vertieft und veredelt werden musste, wenn Jesus als der Idealmensch aufgestellt wird an Stelle aller früheren Ideale, er selbst, Jesus konnte nur verlieren durch den Tausch mit einer Abstraktion. Vollends bedroht und gefährdet wird er durch die Gleichsetzung dieses Menschen schlechthin mit dem Sohn Gottes im Sinn des Paulus. Denn nunmehr beginnt er sich von der übrigen Menschheit loszutrennen. Er stammt vom Himmel[4], nicht wie sie von der Erde. Er trägt Gottes Art, Gottes Gestalt an sich und muss sich erst dieser entäussern, um unsereiner zu sein[5]. Allerdings hat es Paulus mit dieser Entäusserung ernst gemeint. Jesus war vom Weibe geboren[6], trug einen Leib von Sündenfleisch[7], starb am Kreuz und wurde begraben[8], starb sogar an Schwäche und der Sünde zum Lohn[9]. Wären Doketen zu Lebzeiten des Paulus aufgetreten, sie hätten keinen erbitterteren Gegner gefunden als ihn. Ist doch der Kreuzestod, das Aergernis aller Doketen, die Hauptsache für Paulus. Wenn er gelegentlich den missverständlichen Ausdruck braucht, homoioma, Bild oder Aehnlichkeit[10], so sagt er damit nur, dass der Gottes-

[1] Rm 5 12–21. [2] II Kor 5 21. [3] Rm 5 19. [4] Gal 4 4 Rm 8 3. [5] Phil 2 6f. [6] Gal 4 4. [7] Rm 8 3. [8] I Kor 15 4. [9] II Kor 13 4 Rm 6 10. [10] Rm 8 3 Phil 2 7.

sohn, der von Haus aus anders als wir ist, nun wie wir wurde. Allein dadurch wird ja gerade bestätigt, dass an und für sich der Gottessohn jenseits der menschlichen Sphäre thront und der Mensch Jesus für Paulus nicht mehr wie für die Jünger das Erste und Selbstverständliche, sondern erst das Ergebnis einer göttlichen That ist, die in den heidnischen Mythen ihre Analogien hat.

In der That hat die ganze folgende Geschichte gezeigt, dass wir mit der paulinischen Christologie die Grenze des jüdischen Denkens schon überschritten haben. Während die Juden es mit Entrüstung ablehnten, dass Gott einen solchen eigenen Sohn habe, der von Anfang an bei ihm im Himmel sei und zu bestimmter Zeit auf die Erde herabgestiegen sei, freuten sich die Griechen sofort über die Geschichte eines neuen vom Himmel herabgestiegenen Gottes. Sicher lag dem Apostel nichts ferner, als die griechische Mythologie durch einen neuen Mythus aus der Gegenwart zu bereichern. Die Sendung des Gottessohnes vom Himmel ist von ihm nicht mythisch gedacht. Gott wird nicht irgendwie ins Menschliche, Sinnliche herabgezogen; Menschwerdung Gottes, das wäre für ihn eine Lästerung. Aber da das geschichtliche Personenleben Jesu für diese ganze Theorie nicht existiert, sondern von oben herab, vom Sohn Gottes, konstruiert wird, kann es eine feste Schutzwehr gegen das mythologische Denken nicht mehr geben. Es ist nur eine Frage der Zeit, wie bald statt des Sohnes der volle Gott sich zur Erde herablassen wird.

Auf die Frage: wer war Jesus der Gekreuzigte? giebt Paulus die Antwort: der Sohn Gottes, der Mensch vom Himmel. Diese Antwort ist nicht aus dem Eindruck des irdischen Jesus erwachsen, den Paulus nicht gekannt hatte, aber auch nicht aus der Christuserscheinung bei Damaskus, die ihm keine Belehrung über den Ursprung Jesu gab, sondern sie ist die Uebertragung einer kühnen, nur äusserlich mit den Jesustiteln der Urgemeinde zusammentreffenden Spekulation auf die geschichtliche Person Jesu. Wie natürlich findet bei dieser Uebertragung ein gegenseitiger Austausch statt. Die geschichtliche Person Jesu wird als der himmlische Erlöser gewürdigt und zwar nicht erst in dem, was für die Zukunft von ihr gehofft wird, sondern in dem, was sie auf Erden war und that. Damit reisst sich die Christologie los von der Eschatologie. Es beginnt eine neue selbständige

Wertung Jesu, welche die Kraft besitzt, die Enttäuschung über das Ausbleiben der Parusie zu überwinden und Person und Werk Jesu den Menschen klar zu machen ohne den Hilfsapparat der jüdischen Apokalyptik. Umgekehrt gewinnt die jüdische Spekulation erst Fleisch und Blut und geschichtliche Wirkung durch das, was sie von Jesus empfängt. Der Gottessohn, der vom Himmel herabkam, um für die Menschen zu sterben, der himmlische Mensch, der unsertwillen sich seiner Herrlichkeit entäusserte und uns ein Vorbild der Demut und des Gehorsams bis in den Tod gab[1], das ist in aller Adam-Messiasspekulation nie enthalten, das stammt aus der geschichtlichen Wirklichkeit und nur aus ihr. Auch hat Paulus es wundervoll verstanden, das Christliche seiner Christologie überall als das Entscheidende hervorzukehren. Er hat nie ex professo Christologie doziert, ganz selten lässt er in seinen Briefen etwas durchblicken von den Grundlagen seiner Spekulation, und selbst dann thut er es stets im Dienst der praktischen Erbauung. Er sagt nie, dass es ein himmlisches Wesen gebe, an das man glauben müsse, sondern er zeigt, dass die Menschen verloren sind ohne die Rettung des Kreuzes. Nicht der Christus gloriosus — der Christus crucifixus ist unser Erlöser und Versöhner. Den Gottessohn kennen hilft uns nichts, aber wissen, dass er für uns starb und auferstand, das macht selig.

Damit sind wir nach einem langen Umweg wieder bei Jesus selber angelangt. Zweifellos besteht ein ungeheurer Abstand zwischen der Christologie des Paulus einerseits, dem Selbstzeugnis Jesu und dem Christusglauben der Jünger anderseits, und es gehört zur Ehrlichkeit, diesem Abstand nichts abzumarkten. Die paulinische Christologie ist nicht aus dem Eindruck Jesu und aus der Verarbeitung dessen, was er gesagt und gethan hat, hervorgegangen. Dafür ist der einfachste Beweis dieser, dass Paulus es uns niemals klar machen kann, weshalb wir an Jesus glauben sollen. Wie an dem geschichtlichen Bild Jesu der Glaube an Gott erwacht und zur Gewissheit kommt, das zu zeigen liegt völlig ausser der Kraft des Paulus. Statt dessen setzt er mit dem Zeugnis vom Auferstandenen ein, also mit dem Wunder, und will uns durch dieses Wunderthor zu Jesus führen. Dann erhellt er uns das Kreuz mit den Begriffen der jüdischen Vergeltungs-

[1] II Kor 8 9 Phil 2 7f. I Kor 11 1.

lehre, die er doch selber nachher für die Christen in grandioser Weise ausser Kraft setzt und führt uns zu Gottes Liebe auf dem sehr dunkeln Weg theologischer Reflexion. Und auf die Frage: wer der Gekreuzigte war, weiss er keine andere Antwort als seine vorchristliche Spekulation vom Gottessohn und himmlischen Menschen. Wunder, Recht und Theosophie, darauf gründet sich hier der Glaube an Jesus und das Verständnis seiner Person und seines Werks. Und doch ist all das nicht das Letzte, das Entscheidende. Paulus ist Christ geworden und hat an Jesus geglaubt, weil die Kraft des geschichtlichen Jesus ihm zuerst aus seinen verfolgten Jüngern entgegenleuchtete und hernach ihn selber mit der Gewalt des inneren Schauens bezwang. Er hat ja nicht Jesus erfunden und erdacht, sondern Jesus hat ihn gefunden und sich seiner bemächtigt. Und nun musste er sein grösster Diener werden, der auf dem Umweg der Christologie ihn selbst und seine Erlöserkraft den Menschen brachte. Es ist zuletzt doch Jesus, der durch Paulus die Welt erobert hat. Das einfache Wort von Jesus von Nazaret hätte sich nie so durchsetzen können, einfach weil die damalige Welt für den Eindruck des rein Persönlichen nicht reif war. Das Grosse, Erlösende in Jesus musste sich in das schwere dogmatische Gewand kleiden lassen; es lebt und wirkt kräftig darin, auch bei Paulus. Trotz allem und allem ist es ein Glück, dass Jesus durch Paulus der Welt gepredigt wurde. Mit den Gedanken über ihn kam doch zugleich er selbst.

Die Erlösung der Gläubigen.

Auf die Predigt vom gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn folgt in der Missionspraxis des Paulus die Sammlung der Gläubigen zu Gemeinschaften, die Ordnung, Reinigung des Gemeinschaftslebens, dass es für den Einzelnen Stätte der Erlösung werden kann. Hierüber erhebt sich in der Theorie die Lehre von der Erlösung der Gläubigen. Erfahrungen des Paulus an sich selbst und ganz besonders in seinen Missionsgemeinden bilden auch hier die Grundlage, aber erst ihre apologetische Verarbeitung schafft die jetzt vorliegende fertige Theorie.

Paulus selbst hatte durch die Erscheinung des Auferstandenen eine Bekehrung erlebt. Er spürte an sich einen radikalen Bruch, ein Sterben des früheren Daseins, Umkehr aller Werte und Stimmungen. Zugleich aber spürte er seit der Berührung

mit Christus das Kommen und Werden eines Neuen in sich[1]. Aus seinem Inneren brachen Kräfte hervor, die er vorher nie gekannt hatte. Er selber fing an in Zungen zu reden[2], Visionen zu schauen, Blicke ins Jenseits zu thun[3]. In seinem Inneren regte sich ein Gefühl der Gottesnähe, das ihn auf die Kniee warf und zum Abbaschreien zwang[4]. Friede und Freude, Seligkeit, Freiheit von aller Angst kehrte in ihm ein. Dazu wurde ihm der Kampf gegen alle bösen Mächte leicht und siegreich. Er fühlte sich als Riese oder Uebermensch. „Ich vermag alles durch den, der mich stark macht[5].“ Das alles forderte eine Erklärung, und Paulus konnte sie nach seiner ganzen Psychologie nur im „Geist“ finden, der ihm auf wunderbare Weise eingeflösst war.

Etwas ganz Aehnliches schien ihm die Missionserfahrung zu bezeugen. Hier sah er Lasterknechte, den Auswurf der Menschheit, vom Augenblick seiner Predigt an hingerissen zu religiöser Begeisterung und vielfach auch gestärkt zur Ueberwindung der Sünde[6]. Er hat Wunder erlebt an seinen Zuhörern, Kraftwirkungen, wie Heilungen, Zungenreden, Weissagungen, aber auch Wunder der Erneuerung[7]. Das alles konnte, zumal wegen des Ekstatischen, das hier mitspielte, seine Wurzel nirgends haben, als im Geist. Aber hier war dann der Wert der Gemeinschaften viel augenscheinlicher als bei Paulus selbst, der ohne kirchliche Vermittlung Christ geworden war. Nur in den Gemeinschaften, nicht ausser ihnen gab es bleibende Bekehrte. Wie Gestirne in der Welt leuchteten diese Gemeinschaften längs den Ufern des Mittelmeers[8]. Sichtbar und greifbar schien hier ein Anbruch des Jenseits gegeben.

Beides, die persönliche Erfahrung wie die Erlebnisse des Missionslebens, muss man sich gegenwärtig halten zum Verständnis der Erlösungslehre. Dazu kommt aber sofort der apologetische Trieb, der zu einer Verallgemeinerung, Ergänzung der Erfahrungen drängt. Zum erstenmal verschafft sich jetzt das kirchliche Interesse klaren Ausdruck in einer Theorie vom Wert der kirchlichen Gemeinschaft. Mit Worten freilich ist noch wenig von der Ekklesia die Rede, um so mehr aber vom Glauben, vom Geist, von der Taufe, die zusammen die Kirche konstituieren.

[1] Gal 2 19f. [2] I Kor 14 18. [3] II Kor 12 1–5 Gal 2 2. [4] Gal 4 6 Rm 8 15. [5] Phil 4 13. [6] I Kor 6 10f. [7] I Kor 14 24f. 12 9f. [8] Phil 2 15.

Aber zugleich kann der entschlossenste Apologet sich über die Unvollkommenheit der Gemeinschaften und der Erlösung in ihnen keiner Täuschung hingeben. Dieser ganze Anbruch des Jenseits giebt sich zu deutlich als Stückwerk zu verstehen. Daher schliesst sich an die Theorie der Erlebnisse die Theorie der Zukunftspostulate, an die kirchliche Heilslehre die Eschatologie.

Theorie der Erlebnisse.

Paulus kennt als Ursache des neuen Lebens der Christen eine bestimmte, einheitliche Kraft: das ist der Geist Gottes oder Christi. Diese Kraft wirkt nicht frei, sondern an Medien gebunden. Das innere Medium ist der Glaube; äussere Medien bilden das Wort, die Kirche, die Sakramente. Indem nun der Geist durch diese Medien auf die Menschen einwirkt, bewirkt er doch selten eine gänzliche Umwandlung des inneren und äusseren Menschen, da seine Kraft auf Schranken stösst. Solche Schranken sind das Fleisch, die übrig gebliebene Sünde, das Leiden, der Tod. Diese Schranken soll der Christ zu überwinden trachten. Er thut dies wirklich teils durch sittliche Arbeit und durch Glauben, teils durch den Ausblick auf die kommende Vollendung. Hier mündet dann die Theorie der Erlebnisse von selbst in die Theorie der Zukunftspostulate aus. Damit ist die Disposition des Abschnitts gegeben.

Die Kraft.

Die Kraft der Erlösung ist der Geist. Obschon Paulus gelegentlich vom Geist wie von einem Stoff redet — z. B. Ausgiessung des Geistes[1] —, betrachtet er ihn gewöhnlich durchaus als Kraft. Als solche fällt er unter das strenge Schema von Ursache und Wirkung; nur dass er eine Kausalität höherer Ordnung ist. Wie alle Kräfte, kann er nur nach seinen Wirkungen beschrieben werden.

Die Wirkungen des Geistes sind überaus mannigfaltig und bewegen sich vom Ausserordentlichen bis zum Normalen, vom Wunder bis zur Tugend hin.

Voran stehen die physischen Wirkungen, die „Kräfte“[2] im allgemeinen Sinn. Nach der volkstümlichen Vorstellung giebt es nicht einen Geist, sondern so viel Geister als Krafterscheinungen.

[1] Rm 5 5. [2] Gal 3 5 I Kor 12 10 28 f.

Ein Geist bewirkt das Zungenreden, ein anderer dessen Deutung, ein anderer die Weissagung, ein anderer Heilungen. Paulus selbst schreibt von Geistern an drei Stellen des I. Korintherbriefs; die Korinther nennt er dort Eiferer nach Geistern, da jeder möglichst viele oder möglichst starke Geister für sich erobern will[1]. Wir Heutigen würden diese Dinge die elementaren Wirkungen des religiösen Triebes auf dem psychischen und physischen Gebiet nennen. Paulus selbst war Meister in der Glossolalie, mehr als alle Korinther[2]; kein Wunder, wenn von ihm aus enthusiastische Bewegungen sich entzündeten. Solche Erlebnisse stecken an; es fehlte nicht viel, so glich die ganze Gemeinde der Korinther einer Gesellschaft Verrückter[3]. Aber er hat nun zur Dämpfung dieser Flammen gesetzgeberisch eingewirkt. Einmal bringt er alle diese verschiedenen Geister unter eine Rubrik, den einen Geist Gottes, der sich nur verschieden manifestiert. Diese Systematisierung hatte zum Zweck, der Eifersucht und dem Neid ein Ende zu machen. Der eine gleiche Geist giebt einem jeden, so wie er will[4]. Sodann tritt er dem wildesten, unverständlichsten Ausbruch der Begeisterung, dem Zungenreden, scharf entgegen, vergleicht es mit der Prophetie und stellt diese höher, weil in ihr der Verstand mitbeteiligt sei und deshalb die Gesamtgemeinde Nutzen davon habe[5]. Das war eine Umkehr der Rangordnung der Gemeinde. Der Ueberschätzung der egoistischen Mystik war damit gewehrt. Endlich aber stellt er selbst die Prophetie tief unter die Liebe, den „grössten Weg", das allein Ewige; Ausübung der einfachen Christenpflicht gilt ihm mehr als ausserordentlicher Scherblick[6]. Immerhin lässt er alle jene Geisteswirkungen gelten als etwas Göttliches. In Thessalonich hat er sogar die Prophetie beschützt gegen Spötter und Zweifler[7]. Was er will, ist nur dies, dass die Christen aus der Begeisterung, den Extradingen, den Weg zum nüchternen Alltagsleben zu finden lernen. Dem dient am schönsten die Einordnung von I Kor 13 mitten unter die Erörterung der Geistesdinge.

Zur Dämpfung der geistlichen Exaltation stellt Paulus an die Spitze der Geistesgaben das reine Gegenteil des Zungenredens, das Wort der Weisheit und das Wort der Erkenntnis[8].

[1] I Kor 12 10 14 12 32. [2] I Kor 14 18. [3] I Kor 14 23. [4] I Kor 12 4—11. [5] I Kor 14 1—25. [6] I Kor 13 1f. 8. [7] I Th 5 19f. vgl. I Kor 14 39. [8] I Kor 12 8 vgl. 1 6.

Da von lauter aussergewöhnlichen Dingen die Rede ist, so muss zunächst ein Sprechen von Gott und Göttlichem gemeint sein, das plötzlich überraschend, wie eine Offenbarung auftritt und die Hörer in Staunen setzt. An den weisen Blitzgedanken spürt man den Geist. Aber dabei bleibt Paulus nicht stehen: Die ganze christliche Erkenntnis, der Gedankenbesitz, den die Christen vor Juden und Heiden voraus haben, stammt aus dem Geist[1]. Jeder christliche Lehrer darf auftreten mit dem Anspruch, Geisteswort zu bringen. Und jeder Laie, der Jesus den Herrn nennt, spricht aus dem Geist heraus[2]. Die Darstellung der paulinischen Gnosis wird bei diesem Punkt einzusetzen haben. Zweierlei ist besonders wichtig an dieser Herleitung des Wissens aus dem Geist. Einmal ist hier der Weg vom Wunder zum Regelmässigen herüber gemacht; Wirkung des Geistes ist nicht bloss das Hervorsprudeln der Offenbarung, sondern der feste geistige Besitz, den jeder Christ haben soll. Sodann ist aber zugleich das christliche Wissen allem ausserchristlichen doch wieder als etwas Höheres, Wunderbares gegenübergestellt[3]. Die spätere grosse Scheidung des natürlichen Erkennens und des kirchlichen Glaubens setzt hier an. Der gleiche Mann, der das Wunder im volkstümlichen Sinn zurückdrängt, proklamiert dafür den Wundercharakter der neuen Theologie.

Am allermeisten in die Tiefe dringt Paulus, wenn er das Gebetsleben mit dem Geist in Zusammenhang bringt. Das Gebet, wie er es in Rm 8 beschreibt, steht noch ganz an der Grenze des Zungenredens. Der Verstand steht still: „wir wissen nicht, was wir beten sollen nach Gebühr"; dafür wirkt der Geist: er steht für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern. Gott aber, der die Herzen erforscht, weiss, was der Geist will[4]. Es ist kein gewöhnliches Gebet, auch kein Unservater, das Paulus hier im Sinn hat. Er denkt an Augenblicke tiefster Ergriffenheit, wie sie ihn und andere überfielen, zu Boden warfen, in stumme oder seufzende Seligkeit versetzten. Das sind die Augenblicke, wo die unmittelbare Berührung des Seelengrundes mit dem göttlichen Urgrund erlebt wird. Was er hier Geist nennt, das ist das all unserer Wissenschaft unzugängliche, jenseits des Bewusstseins wirkende Geheimnis unserer Person. Aber auf diese seltenen Höhepunkte unseres Lebens schränkt Paulus die Geisteswirkung

[1] I Kor 2 10—16. [2] I Kor 12 3. [3] I Kor 2 12ff. [4] Rm 8 26f.

doch nicht ein. Jedes Gebet eines Christen, das mit dem Vaternamen anhebt, geht aus dem Geist hervor[1]. Bei jedem rechten Gebet berührt sich die Seele mit Gott. Da giebt der Geist Gottes unserem Geiste Zeugnis, dass wir Gottes Kinder sind[2]. Da ist die Liebe Gottes ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist[3]. Da werden wir „getrieben", d. h. wir spüren, dass eine höhere Macht über uns kommt[4]. Da regt sich die Freude, das sicherste Zeichen der Nähe Gottes[5]. Enthusiastisch klingen all diese Sätze; sie verraten ihre Herkunft aus einer grossen stürmischen Zeit. Aber etwas von diesem Enthusiasmus soll jeder Christ nach Paulus mitnehmen in das Alltagsleben hinein. Ohne die aus dem Geist stammende Gewissheit, Gottes Kind zu sein, ist es gar nicht möglich, den schweren Weg durch diese Welt zu gehen.

Aber nun kommt erst die grosse Eroberung des ganzen Lebens für den Geist, die Herleitung des sittlichen Handelns und der sittlichen Tugenden aus ihm. Wieder ist das Ausserordentliche der Ausgangspunkt. Charisma, Gnadengabe ist eigentlich der ganz besondere Vorzug ausgezeichneter Personen. Wie nur einzelne weissagen oder lehren können, so verstehen nur einzelne den schweren Beruf des Dienens, der Vorsteherschaft, der Armenpflege, weil sie in besonderer Weise vom Geist dazu befähigt sind[6]. Ein bestimmter Christ kann fröhlich sein oder geduldig oder keusch in besonders schwierigen Verhältnissen, wo vielleicht jeder andere die Waffen streckte; das muss daher kommen, weil der Geist — ursprünglich sind es wieder die verschiedenen Geister der Freude, Geduld etc. — ihm die Fähigkeit und Ausdauer verleiht. Immer sind zunächst heroische, ausserordentliche Stimmungen und Affekte die sicheren Kennzeichen der Gegenwart des Geistes. Aber von diesem noch engumschriebenen Ausgangspunkt zieht Paulus weitere und weitere Kreise allmählich über das ganze Leben hin. I Kor 13 Rm 12 und Gal 5 sind dafür Dokumente. Ursprünglich hat man nur heroische Aeusserungen der Liebe als Wirkungen des Geistes aufgefasst[7]. Paulus führt die Korinther dazu, die Liebe als die Lebensmacht anzusehen, die alles Gewöhnliche und Alltägliche beherrschen und umgestalten will[8]. Ursprünglich hat man nur bei Extraper-

[1] Rm 8 15 Gal 4 6. [2] Rm 8 16. [3] Rm 5 5. [4] Rm 8 14 Gal 5 18. [5] Rm 14 17 Gal 5 22 I Th 1 6. [6] Rm 12 6ff. I Kor 12 4. [7] I Kor 13 3. [8] I Kor 13 4—7.

sonen von Charismen geredet; Paulus leitet die Römer dazu an, alle christlichen Gefühle und Handlungen, seien sie gross oder klein, als Gnadenwirkungen aufzufassen [1]. Nicht einzelne Gefühlserregungen, der ganze Wandel soll im Geist geschehen [2]. Hierbei ist natürlich der Geist nicht mehr als Kraft gedacht, die kommt und geht, sondern als fester dauernder Besitz der Christen. Und doch — wie wird man plötzlich wieder an die volkstümlichen Vorstufen des Begriffs erinnert! Die Charismen bei Paulus sind einfach ein theologisches Wort für die Geister der früheren Zeit; nur sind aus fremden Wesen jetzt der Seele immanente Begabungen, Talente geworden [3]. Festgehalten ist auch vom früheren Glauben die streng kausale Betrachtung des Geistes, die den Determinismus im Gefolge hat. Für Freiheit ist kein Raum, wo der Geist wirkt. Praktisch liess Paulus das nie gelten, obschon die ganze Theorie keinen Ausweg liess.

Wer wird aber verkennen, dass diese ganze Theorie von den Geisteswirkungen, die anhebt mit den Wunderkräften, und von da aus die Erkenntnis, das Gebetsleben, das sittliche Handeln aus der gleichen Kraftquelle herleitet, nichts anderes ist als die Schilderung des christlichen Ideals, von einem begeisterten Apologeten entworfen. Die Wirklichkeit, der Zustand der Gemeinden, entsprach ihr da und dort, widersprach ihr in hundert Fällen. Aus vereinzelten grossen Erlebnissen ist hier eine Theorie des Christenstandes, wie er allgemein sein soll, gemacht. So hat Paulus zu Heiden geredet, um ihnen das Christentum anzupreisen, zu Christen, um ihnen durch die Schilderung den Befehl zur Erreichung des Ideals zu geben. Dieser apologetische Charakter der Lehre vom Geist wird durch alles Folgende noch deutlicher.

Geist Gottes oder Geist Christi nennt Paulus den Geist und meint damit dasselbe. Selbstverständlich ist diese Gleichsetzung keineswegs; sie ist eine That des Apostels, ihr Sinn: Unterordnung der Mystik unter den Einfluss des geschichtlichen Jesus.

Zweifellos ist das Wort „Geist Gottes“ ein sehr unklarer Ausdruck; sein Sinn hängt ganz ab von der Gottesvorstellung dessen, der das Wort braucht. Wer unter Gott sich den unpersönlichen Weltgrund oder die Negation der Welt vorstellt, wird

[1] Rm 12 6–21. [2] Gal 5 16 25. [3] I Kor 7 7.

als Geist Gottes die geheimnisvollen Naturkräfte betrachten, die diesem Weltgrund entsteigen. Alle Mystik ist aus dieser Auffassung Gottes und seines Geistes hervorgegangen. Dagegen ist das Wort „Geist Christi" ein klarer Ausdruck, der seinen Inhalt vom geschichtlichen Jesus bekommt. Wo er recht erfasst wird, da muss er die Verflüchtigung der Religion in Mystik ganz unmöglich machen.

Als Paulus seine Gemeinden gründete, erlebte er es überall, dass sie Stätten einer wilden Begeisterung wurden, die ganz gewiss mit dem Glauben an Jesus zusammenhing, aber doch eigentlich mit Jesus selbst nichts zu thun hatte. Der Bruch mit dem früheren heidnischen Leben, die Zuwendung zum kommenden Jenseits, die Abkehr von der Welt, das Gefühl, gerettet und geborgen zu sein, all das zusammen trieb viele Christen in einen religiösen Taumel und Schwindel hinein. Das religiöse Triebleben war zur ausschliesslichen Herrschaft erwacht und gefährdete die sittliche Arbeit in den natürlichen Lebensgebieten. Müssiggang, asketische Kraftproben, egoistische Schwärmerei, Eifern nach Geistern stellten sich ein. Paulus schnitt ab, was ungesund und gefährlich war. Aber es blieb noch genug von geduldetem Enthusiasmus, der aus der Entfesselung des religiösen Triebes, nicht aus Jesu Einfluss hervorging. Es ist höchst bezeichnend, dass Paulus bei der Besprechung dieser Geisteswirkungen, wie Zungenreden, Heilen etc., nie vom Geist Christi spricht[1], wie, dass er umgekehrt, wo er das Wort „Geist Christi" braucht, nie solche Kraftäusserungen im Auge hat[2]. Ohne das Göttliche an ihnen zu bestreiten, giebt er indirekt zu verstehen, dass diese Erscheinungen nichts spezifisch Christliches sind. In der That gehören sie fast mehr der allgemeinen Religionsgeschichte als der Geschichte der Religion Jesu an.

Mit aller Kraft dringt dagegen Paulus auf die Verchristlichung des Geistes. Er thut das einmal durch die Prägung des Ausdrucks: Geist Christi, Geist des Gottessohnes[3], sodann noch mehr, indem er Christus und den Geist bezüglich ihrer Wirkungen auf die Christen in Parallele, ja in Identität stellt. Das Letzte geschieht in einer dreifachen Reihe von Aussagen: Christus lebt in den Gläubigen[4]; die Gläubigen leben in Christus[5], die Gläu-

[1] I Kor 12 14. [2] Rm 8. [3] Rm 8 9 Gal 4 6. [4] Gal 2 20 4 19 Rm 8 10 II Kor 13 5. [5] Rm 6 11 8 1 II Kor 5 17 12 2 Gal 1 22 3 28.

bigen sind mit Christus gestorben und auferweckt [1]. Hier — bei der zweiten Form — drückt sich Paulus schon grammatikalisch so aus, dass er „in Christo“ sagt, wie man sonst „im Geist“ sagte. Dadurch ist nun die ganze Erlösungslehre scheinbar verdoppelt. Wir erhalten eine Theorie vom Geist und eine Theorie von Christus, die doch auf ganz dasselbe, die Erneuerung des Lebens hinzielen. Also muss der Geist und Christus dasselbe sein, wie das ja auch der Vermittlungsausdruck Geist Christi besagt [2]. Was ist nun der Sinn dieser Identität? Keineswegs eine Verflüchtigung Christi ins Unpersönliche, Abstrakte; daran denkt der Mann, der Christus gesehen hat, zu allerletzt. Sondern im Gegenteil die Verchristlichung des Geistes, der zufolge dieser aus einer unpersönlichen Naturkraft in den geschichtlichen Einfluss der Person Jesu umgesetzt wird. Das ist die grosse Neuerung des Paulus, die Feststellung des Zusammenhangs zwischen dem Erlöser und der Erlösung der Gläubigen. Für die früheren Christen waren das getrennte Dinge: Dort das Bild Jesu, wie es in die Evangelien überging — hier wunderbare Erlebnisse, Zungenreden etc. als Wirkung des Geistes. Zwischen beiden besteht keine Verbindung; sie kann nicht bestehen, solang der Geist nur die Abnormitäten wirkt. Paulus lehrt die Christen, den Geist vor allem in der Erneuerung ihres Lebens zu erkennen, diese ist aber die Wirkung der Predigt von Jesus; sofort decken sich Christus und der Geist. Schärfer ausgedrückt: Paulus will neben dem Einfluss Jesu keine Macht im Leben der Christen anerkennen. Die Konsequenz seiner Arbeit wäre die Streichung des Geistbegriffes gewesen zu Gunsten der Person Jesu. Das wäre ein Glück für die Folgezeit gewesen, denn unter dem Titel „Geist Gottes“ hat sich alles, was zu Jesus nicht passt, eingeschlichen in die neue Religion. Was den Paulus an dieser Konsequenz hinderte, war im Grund bloss seine eigene antike Denkweise, die in den Wundern und Kräften etwas unmittelbar Göttliches erkennen musste.

Diese Unterordnung des Geistes unter Christus hat aber Paulus als Apologet vollzogen. Vom Geist Gottes sprachen die Juden und hätten auch die Griechen reden können. Den Geist Christi haben selbstverständlich die Christen allein. Wozu wäre Christus in die Welt gekommen, wenn es nachher einen zweiten Heilsweg gäbe ohne ihn? Ein einziges Mal nennt Paulus die

[1] Gal 2 19 Rm 6 4–8 Kol 2 12f. 20 3 1. [2] Vgl. II Kor 3 17.

Sendung des Geistes etwas Selbständiges neben der Sendung des Sohnes, in Gal 4, aber nein: es ist der Geist des Gottessohnes selbst[1]. Die Erlösung der Gläubigen muss und darf nur durch die Kraft des Erlösers geschehen. Ohne diesen Zusammenhang der Begriffe bräche die ganze Apologetik des Paulus zusammen. Allerdings bedrückt diese Lehre des Paulus eine ganz besondere Schwierigkeit. Wir Heutigen können vom Geist Jesu reden, da wir Jesus kennen aus den Evangelien. Paulus kennt ihn ja nicht, er hat nur den himmlischen Jesus, und diesen nur flüchtig gesehen. War da irgend welche Garantie vorhanden, dass er den Geist Jesu verstand? Gerade hier scheint ja die Kontinuität mit dem geschichtlichen Jesus unterbrochen. Allein die Thatsachen beweisen hier, dass Paulus Jesus trotz allem verstand, besser verstand als alle seine Vorgänger. Er hat den Griechen kein blosses Gedankending, sondern den wirklichen Jesus gebracht mit seiner Verheissung und Forderung und Erlösung. Wenn Paulus schreibt: Wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein; wer in Christo Jesu ist, der ist eine neue Kreatur[2], so geht er aus von einem tiefen echten Verständnis der Person Jesu. Und ob er auch als Apologet zur Aufstellung seiner Sätze gekommen ist, in diesem Stück hat er Recht: Alles, was in der Folgezeit von echtem christlichen Leben entstand, stammt schliesslich von der Person Jesu von Nazaret, oder wie Paulus schreibt: vom Geist Christi.

Die Medien.

Der Geist Christi kommt nicht, wo und wann er will. Er ist an bestimmte äussere und innere Medien gebunden. Das Wichtigste ist das innere Medium, der Glaube[3]. Paulus ist ohne jede kirchliche Vermittlung, aber nicht ohne Glauben Christ geworden. Er musste dem Gesicht Christi das entgegenbringen, was die anderen der Predigt von Jesus. Die Parallele mit den Wundern Jesu fällt hier auf. Wie Jesus durch den Unglauben verhindert wurde, Wunder zu thun[4], so kann der Geist mit all seinen Kräften bei keinem Ungläubigen einziehen. Und beidemal ist der Glaube nicht die hervorbringende Ursache, sondern die Bedingung allein.

Was ist der Glaube in diesem Zusammenhang? Nicht zunächst, was er später wurde: ein Fürwahrhalten einer Anzahl formulierter Sätze, so wenig als dies der Glaube war, den Jesus

[1] Gal 4 4 6. [2] Rm 8 9 II Kor 5 17. [3] Gal 3 2. [4] Mc 6 5.

forderte. Man kann ihn am besten als reine Empfänglichkeit und Aufgeschlossenheit für die Erlösung definieren. Wenn Paulus einsetzt mit seiner Predigt vom Gericht und Verderben und von Kreuz und Auferstehung als den grossen Rettungsthaten Gottes, so kommt es nur darauf an, ob der Zuhörer darin etwas Göttliches, etwas, das auf seine Rettung hinzielt, spürt oder nicht. Er braucht den Zusammenhang der Sätze nicht zu verstehen — sobald ihm das aufgeht: Dieser Jesus geht mich etwas an zu meiner Rettung, ist der Glaube erwacht. Das Spüren und Wittern einer Gotteskraft zur Rettung[1] in dem gewaltigen Drama Jesu, das und nichts anderes ist der Glaube. Sofort zieht dann der Friede mit Gott, die Liebe Gottes, die Gewissheit der Versöhnung im Herzen ein. Das hat Paulus selbst erlebt und bei anderen Unzähligen wahrgenommen.

Ist dieser Glaube eine freie That des Menschen oder Gottes Werk an ihm? Die Antwort, wie Paulus sie geben würde, ist schwer zu ermitteln. Eigentlich lässt der Zusammenhang seiner Erlösungslehre für eine freie That des Menschen wenig Raum: nichts Gutes wohnt im Menschen — aber doch die Sehnsucht nach Erlösung. Die Gnadenlehre, wie die Prädestinationslehre scheinen irgend ein Mitwirken des Menschen bei der Rettung auszuschliessen. Wenn Gott bestimmt, wer zu den Geretteten, wer zu den Verlorenen gehört, dann muss der Glaube als Bedingung in Gottes Bestimmung eingerechnet werden[2].

Aus einem anderen Grund kann der Determinismus bei Paulus nicht das letzte Wort haben. Paulus ist Missionar und Apologet. Als solcher muss er mit der Freiheit seiner Hörer rechnen. Er gäbe seinen Missionseifer, das Feuer seiner Beredsamkeit, die Glut seiner Liebe auf, wenn er nicht hoffte, dadurch bei der Freiheit der Menschen etwas zu erreichen. Wie ein Methodistenprediger muss er gelegentlich ausgerufen haben: Jetzt ist die angenehme Zeit, jetzt ist der Tag der Rettung. Lasst euch versöhnen mit Gott! Nehmt Gottes Gnade nicht vergeblich an![3] Wer so seine Zuhörer bearbeitet, glaubt nicht, dass die Uhr eines jeden längst abgelaufen sei. In der That hat Paulus es im Römerbrief den Juden als Schuld angerechnet, dass sie in ihrem falschen Gerechtigkeitseifer sich dem Glauben verschlossen[4]. Es ist ja zunächst auch so noch kein Werk verlangt, sondern etwas rein

[1] Rm 1 16. [2] Rm 8 28 ff. [3] II Kor 5 20 6 1 f. [4] Rm 9 32 10 3.

Passives, die Empfänglichkeit, das Sich-schenken-lassen. Freilich entfernt sich Paulus weit von diesem Ausgangspunkt, wenn er vom formulierten Glauben, dass Jesus der Herr ist und dass Gott ihn auferweckt habe[1], oder vom Glauben an seinen Tod die Rettung abhängig sein lässt. Bewusst oder unbewusst hat sich dem Apologeten hier auf einmal der Kirchenglaube an Stelle jener reinen Empfänglichkeit gedrängt. Der ist dann freilich eine Leistung des Menschen. Für den Zusammenhang der Apologetik ist sogar diese Fassung des Glaubens die einzig praktische. Die kirchliche Verkündigung erfordert den kirchlichen Glauben. Der Weg zur Rettung geht durch die Kirche hindurch. Seitdem ist tausendmal unter dem grossen Wort „Glaube" der Eintritt in die Kirche den Draussenstehenden angepriesen worden.

Unter den äusseren Medien, durch die der Geist auf die Herantretenden einwirkt, ist das allerunentbehrlichste das Wort Gottes. Der Glaube entsteht, wo das Wort Gottes auftritt und ihn aufweckt. Für Paulus selbst freilich traf das gerade nicht zu; aber wer wird sonst durch ein Gesicht vom Himmel berufen? Paulus hat eine grenzenlos hohe Ansicht von der Bedeutung und Kraft des Wortes oder Evangeliums. In ihm wird Gottes Kraft zur Rettung an die Menschen gebracht[2]. Darum ist es Gottes, nicht der Menschen Wort[3]. Er stimmt hier übrigens ganz mit Jesus überein, der in seinen Gleichnissen die Macht des Wortes feiert[4]. Es sind immer die grossen Zeiten einer Religion, da das freie Wort obenansteht hoch über allen Liturgien, Sakramenten etc. Denn im klaren Wort allein kommt das Geistige, Helle einer Religion zum Ausdruck, und hinter dem Wort steht die Person, der Apostel. Paulus hat eben aus Hochschätzung des Wortes sich und die Apostel selbst als Medien der Erlösung betrachtet. Das Versöhnungswort Gottes gewinnt seinen Abschluss erst durch die Apostel, die das Wort von der Versöhnung hinaustragen in die Welt[5]. Nur wo Apostel und Wort Gottes stehen, kann der Glaube erwachen, der Geist einziehen.

Darauf folgt dann als eigentliches Centralmedium die Kirche Gottes, d. h. der gesamte christliche Organismus. Dass der Geist an die Kirche gebunden ist, sagt ja schon die Forderung des Glaubens, d. h. des Eintritts in die Kirche. Es ist weiter indirekt

[1] Rm 10 9 I Kor 15 1—4. [2] Rm 1 16 I Kor 1 18. [3] I Th 2 13.
[4] Mc 4. [5] II Kor 5 18 ff.

dadurch bewiesen, dass der Geist nirgends ausser der Christenheit eine Stätte hat. Aber Paulus hat auch das eigene Bild für diese Theorie sich angeeignet: Die Kirche ist der Leib Christi[1], also Christus der Geist der Kirche. Dadurch bindet er Christus und die Kirche so fest aneinander, wie nur das katholische System. Denn noch ist für die Scheidung sichtbarer und unsichtbarer Kirche gar kein Bedürfnis vorhanden. Dies Bedürfnis trat erst ein, als sich herausstellte, dass die traurigen Erfahrungen, die schon Paulus machte, nicht provisorisch, sondern zum Wesen der empirischen Kirche gehörig sind. Daran glaubte Paulus noch nicht. Er sah auf das Gute, das Leuchtende seiner Gemeinschaften und hoffte, dass das Dunkle, so oft es auch auftrete, immer wieder entschlossenen Widerstand finde und verschwinden müsse. Die thatsächliche Hochschätzung seiner Gemeinschaften trifft hier zusammen mit seinem apologetischen Postulat, dass in der Kirche, nur hier, der Geist auf die Christen wirken könne. Auf dem ersten, dem Thatsächlichen, beruht die Kraft und Wahrheit dieser Apologetik. Später, als Kirche und Gemeinschaft auseinandertraten, da erschien es wie ein Hohn, dass die Kirche den Geist Jesu vermittle; war sie doch der Wohnsitz alles dessen geworden, was sich im Gegensatz gegen den wirklichen Jesus gebildet hat. Wie ganz anders die Lage, die Paulus teils vorfand, teils schuf! In den Gemeinschaften war ein Wetteifer der Liebe und Opferwilligkeit, mutige Abkehr von der Welt, feste sittliche Zucht und Arbeit aller an allen, glühende Zukunftshoffnung, Begeisterung, für Jesus zu leiden. Da war es wohl trotz manchem Widerwärtigen eine Lust, Apologet der Kirche zu sein. Da war ein grosses Stück Wahrheit an dem Satz: Die Kirche ist Mittlerin des Geistes Christi.

Mit den Bildern, welche das Verhältnis der Kirche zu Christus ausdrücken sollten, ging Paulus sehr frei um. Bald ist es Leib und Geist[2], bald Leib und Haupt[3], bald Frau und Mann[4]. Gelegentlich führt er die Bilder ins Einzelne aus ohne viel Geschmack nach den Mustern damaliger Allegorese[5]. Aber gerade der Wechsel der Bilder zeigt am besten die feste Zusammengehörigkeit des Verglichenen. Christus und die Kirche bilden eine Einheit für Paulus, die unlösbar ist. So neu nun dies Ver-

[1] Kol 1 24 I Kor 12 27. [2] I Kor 12 13. [3] Kol 1 24 2 19. [4] II Kor 11 2 f. Eph 5 32. [5] Eph 5 25 ff.

hältnis ist, alt und jüdisch ist doch die Hochschätzung der Kirche überhaupt. Paulus hat die jüdische Kirche für die Christen zerstört, dem Rechtsstaat die Glaubensgemeinschaft entgegengesetzt; das sind grosse Neuerungen. Aber geblieben ist der Kirchenbegriff selbst, bis zu einem gewissen Grad sogar die Anschauung von der Religion als Verfassung. Den Satz: „ausser der Kirche kein Heil" vertrat bis dahin nur die jüdische Theologie. Durch Paulus bürgert er sich fest ein in den christlichen Gemeinden. Hier arbeitet der freie Mann dem späteren Katholizismus in die Hand.

Dasselbe gilt von den letzten Medien der Erlösung, Taufe und Abendmahl. Paulus ist nicht der Schöpfer, aber der Fortbilder der katholischen Sakramentslehre. Er fand den Sakramentsbegriff in der Urgemeinde schon vor: beliebige äussere Handlungen, hier das Baden, das Essen und Trinken, die als Medien der Erlösung, als Sakramente gewertet sind. Sie werden dadurch zu etwas anderem gestempelt, als sie eigentlich sind; das Geheimnis, das Wunder bemächtigt sich ihrer, sie werden Organe göttlicher Kraft. Dem Paulus persönlich war die Taufe gar nicht so wichtig gewesen; für den, der die Erscheinung Christi hatte, brachte sie nichts Neues hinzu. Auch als Missionar hat er das Taufen nicht für seinen Beruf gehalten; Gott hat ihn nicht deshalb gesandt[1]. Selbst die grosse Idee des Sterbens und Auferstehens mit Christus lehrt Paulus im Galaterbrief, ohne die Taufe dabei zu erwähnen[2]. Erst im Römerbrief dient sie zur Veranschaulichung dieser Idee. Aber hier redet er dann ganz in sakramentalen Worten von der Taufe, und Aehnliches findet sich in anderen Briefen. Er will, dass die Taufe als ein Wunder und Geheimnis betrachtet werde. Der Getaufte soll glauben, anders aus dem Wasser herauszutreten, als er beim Hineintreten war[3]. Aehnlich hat er vom Abendmahl gelehrt, als sei es eine Mahlzeit, bei der man kein gewöhnliches Brot esse und gewöhnlichen Wein trinke, sondern teilnehme an Blut und Leib Christi[4]. Es sei eine geistliche Speise und ein geistlicher Trank, d. h. Vermittlung von Erlösungskräften[5]. Schwer zu verstehen ist es, wie Paulus, der sonst stets die Erlösung auf den Geist Christi zurückführt, hier auf einmal Leib und Blut, d. h. doch dem Vergäng-

[1] I Kor 1 17. [2] Gal 2 19f. [3] Rm 6 3–7 Kol 2 11f. [4] I Kor 11 29 10 16. [5] I Kor 10 3f.

lichen an Jesus, Wert beilegt[1]. Er fand eben hier ein Institut schon vor, das sich in seine pneumatische Erlösungslehre nur sehr schwer einreihen liess. Aber er hat es doch eingereiht und durchaus als Sakrament gewertet. Dem Erzieher der Heiden schien es wertvoll, seinen Gläubigen an einzelnen kultischen Handlungen ihre Erlösung klar zu machen. Er hat sie freilich in Wahrheit dadurch nur verwirrt, d. h. aus dem geistigen Gebiet ins naturhaft magische herabgezogen. Seltsam berührt es uns heute, dass der Held des Wortes zugleich der Lehrer des Sakramentes geworden ist. Er selbst — das weiss jeder, der ihn kennt — bedurfte keines kultischen Zaubers, da ihm der Geist im Inneren Gottes Liebe bezeugte und ihm Jesus der Bringer der Freiheit von den Ceremonien war. Aber durch die Verwertung der Sakramente in seiner Erlösungslehre ist er an der Entstehung des Katholizismus mitbeteiligt, der ihn heilig sprach und tot machte.

Die Schranken der Erlösung und ihre Ueberwindung.

Die Erlösung, wie Paulus sie fasst, ist im wesentlichen göttliche Kraftmitteilung. Die Menschen selbst können sich nicht helfen, sie sind ohnmächtig, krank, gefangen. Da kommt die Kraft, die aus dem Jenseits stammt, der Geist, ihnen zu Hilfe. Er übernimmt die Führung in uns als wirkende Ursache. Wir selbst sind passiv dabei, getrieben vom Geist. Das Ziel der Erlösung ist, dass die Jenseitskraft alles beherrscht und durchdringt, dass alles Fleischliche, Sündige durch sie völlig absorbiert werde. Dann wird das Jenseits, die neue gute Welt, bei uns angebrochen sein.

Aber kommen wir hier zu einer völligen Erlösung, da alles Alte verging und Neues wurde? Nein, sondern die Erlösung durch den Geist stösst auf Schranken, vor denen sie Halt machen muss. Der Tod ist noch da und meldet sich zum voraus durch die Leiden, die uns immer an unsere Vergänglichkeit mahnen und herabziehen von der Höhe der Begeisterung. Das Fleisch ist keineswegs gestorben oder absorbiert, der Christ spürt seine begehrlichen Regungen nur zu viel. Und die Sünde? Bei seinen bekehrten Christen traf er sie auf Schritt und Tritt; in Korinth allein Blutschande, Hurerei, Prozesse über Mein und Dein, Streit

[1] I Kor 10 16.

und Parteiung. Und war sie nur für ihn selbst wirklich verschwunden? „Nicht dass ich es schon ergriffen habe oder schon vollkommen bin[1].“ Der Apostel hatte von Natur ein heftiges, reizbares Temperament, Versuchungen von aussen und innen, und dabei ein feines geübtes Gewissen, das alles spürt. Es ist undenkbar, dass er sich für sündlos hielt.

Paulus war kein Schwärmer, der die Augen zumachte gegen das Unangenehme der Wirklichkeit. Immer hat er die Sünde, wo er sie fand, beim Namen genannt. Das Vertuschen und Verschleiern war nie seine Sache. Von der schön malenden griechischen Rhetorik blieb er unangesteckt. Eher könnte man finden, dass er da und dort auf Grund der Kunde von vereinzelten Fehlern sich ein zu schwarzes Bild von der Gesamtheit gemacht habe. Aber auf keinen Fall verlor er den Mut. Er behält seine apologetische Theorie vom Ideal der Erlösung ohne Einschränkung und er schickt sich an, die Schranken der Erlösung fest ins Auge zu fassen und zu überwinden.

Voran steht die Aufforderung zum Kampf gegen Fleisch, Sünde und Dämonen, zum Kampf mit der ganzen Willenskraft. Denn es hat sich gezeigt, dass der Geist allein es nicht thut. Der Mensch, d. h. sein Wille, soll dem Geist zur Obmacht helfen durch Bändigung der Lüste und Begierden, durch strenge Arbeit und Zucht an sich selbst. Hier tritt nun der Imperativ und das Teleologische der Naturgesetzlichkeit des Geistes zur Seite, gleichviel ob sich das theoretisch begreifen lässt oder nicht. An allen Stellen, wo Paulus die Erlösungstheorie ausführt, lässt er sie imperativisch endigen[2]; dadurch gab er der Erfahrung, was ihr gehörte. „Wenn wir im Geist leben, so lasst uns wandeln im Geist[3].“ „Wir sind Schuldner, nicht dem Fleisch, sondern sollen durch den Geist des Leibes Gewohnheiten töten[4].“ „So tötet nun die Glieder, die auf der Erde sind[5].“ Die scharfe asketische Formulierung dieser Mahnungen zeigt den ungeheuren Ernst des Apostels besonders gut. Durfte er doch von sich selbst sagen, dass er seinen Leib zerschlage und knechte, um nicht, während er anderen predige, selbst zu schanden zu werden[6]. Wo er erst gar in der Praxis irgend eine Sünde sah, da erging sein kurzer Ruf: Hinweg damit![7] Denn das sollte, seiner Meinung nach, der

[1] Phil 3 12. [2] Rm 6 12ff. 8 12 Kol 2 3 1f. [3] Gal 5 25. [4] Rm 8 12. [5] Kol 3 5. [6] I Kor 9 27. [7] I Kor 5 13.

Unterschied des Erlösten vom Nichterlösten sein, dass jener seinen Kampf jederzeit siegreich durchführen könne. Er ist durch den Geist aus der Ohnmacht erhoben und stark und tapfer geworden. Dass es ihm an Mut und Glaube an den Sieg nicht fehle, dafür sorgen die feurigen Ansprachen des Apostels, aus denen dieselbe Zuversicht zur Kraft des Guten spricht, wie aus den Forderungen Jesu[1].

Sind aber trotzdem einmal Fehltritte begangen, so richtet sich der Glaube auf an Jesu Kreuz. Gottes Liebe hört doch nicht auf bei unserer Taufe! Da fängt sie ja für uns gerade an. Als Christen stehen wir in der Gnade[2] und haben die Gewissheit der Errettung vor dem kommenden Zorn. Freilich aus uns selbst schöpfen wir keine absolute Garantie der bleibenden Liebe Gottes. Mag auch der Geist in unserem Herzen uns der Kindschaft gewiss machen[3] — wer sagt uns genau, wo der Geist aufhört und der eigene Wunsch beginnt? Auf die Augenblicke ekstatischer Gottinnigkeit folgen oft so schnell die höllischen Depressionen[4]. Unerschütterlich fest steht der Christ in Gottes Liebe nur dann, wenn er nicht auf sich selbst angewiesen ist, sondern an Gottes That in der Geschichte sich anklammern kann. Nur der Blick auf Gottes Liebe im Kreuz gewährt den Trost, der allem gewachsen ist[5]. Nirgends wie hier sieht man so in die Tiefe des paulinischen Denkens, seine Nüchternheit, sein Misstrauen gegen die eigenen Gefühle, sein Bedürfnis einer objektiven Garantie hinein. Am klarsten redet eine Stelle im Galaterbrief[6]: Zuerst der triumphierende Ausruf: „so lebe nun nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir", die ganze Freude des neuen erlösten Lebens. Aber sofort die Selbstbesinnung und Ernüchterung: „Was ich aber jetzt im Fleische lebe" — das Alte ist eben doch nicht vergangen, ich spüre es nur zu oft. Aber nun der mutige Trost: „das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat." Nicht der Christus in uns, einzig der Christus ausser uns führt uns durch alle Seelenangst zum Frieden. Daraus darf jeder Christ die Gewissheit der Vergebung schöpfen. Dem entsprechend befürwortet Paulus in seinen Gemeinden die Vergebung und übt sie selbst. Es ist immer noch eine Möglichkeit, dass er selbst den Blutschänder wieder auf-

[1] I Kor 15 58 16 13 Rm 13 11–14. [2] Rm 5 2. [3] Rm 8 16. [4] II Kor 12 7f. [5] Rm 5 8f. 8 32. [6] Gal 2 20.

genommen hat, als er sah, dass ihn das Uebermass von Traurigkeit der Verzweiflung entgegentrieb[1]. Paulus war kein Tertullian, dem ein starres Recht den Rückweg zur verzeihenden Liebe verwehrte. So leitet er seine Gemeinden an zu dem frohen Glauben, dass der Christ trotz der noch an ihm haftenden Sünde ein Gotteskind bleiben darf, das dem Gericht fröhlich entgegensehen kann.

Die Arbeit an uns selbst und der Glaube an Gottes Liebe heben aber die Schranken der Erlösung doch nicht völlig auf. Immer wieder sieht der Christ sich in die gegenwärtige böse Welt verwickelt. Ueber alles hinweg hilft ihm nur eines: Die Hoffnung. Denn sie allein gestattet dem Christen, die Welt anzusehen, wie sie ist, sich in keinen falschen Optimismus hineinzulügen und doch obenauf zu sein. Wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen[2]. Wir sind freilich gerettet, aber hoffnungsweise[3]. Wir sehen hier im Spiegel nur durch dunkle Umrisse, und Stückwerk ist all unser Wissen[4]. Wir selbst, obschon wir die Erstlingsgabe des Geistes haben, seufzen bei uns selbst in Erwartung unserer Sohnesrechte, der Erlösung unseres Leibes[5]. Der Geist ist ein Unterpfand des Künftigen, nicht dieses selbst[6]. Aufrichtiger, wahrhaftiger hat nie ein Mensch sich über die Unvollkommenheit der Gegenwart Rechenschaft gegeben. Das ist der Grund, weshalb man ihn keinen Enthusiasten nennen darf. Jedoch ist diese Anerkennung der Mängel der Gegenwart immer für Paulus nur das „Zwar" für das „Aber" der Hoffnung, da der Christ nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare zielt[7]. Es bleibt nicht bei der Gegenwart, die Vollendung der Erlösung wartet unser schon. Das führt uns von selbst zur Theorie der Zukunftspostulate hinüber. Aber entscheidend ist hier nicht das Gemälde seiner Phantasie, sondern die Kraft der Sehnsucht, die daraus ihren Trost schöpft. Paulus hat für diese Sehnsucht eine Sprache gefunden — man denke an das Lied von der Sehnsucht der Kreatur[8] — die uns heute noch das Heimweh entlockt. Denn die Details der Eschatologie sind mehr oder weniger immer Produkte der Zeit und daher für spätere Zeiten hinfällig. Die Sehnsucht selbst dagegen mit all ihren Folgen für das Leben des Apostels, dem Mut, dem Trost, der Freudigkeit, der Geduld, ist dasjenige, was über alle Zeiten hin-

[1] II Kor 2 7–10 I Kor 5 1–5. [2] II Kor 5 7. [3] Rm 8 24. [4] I Kor 13 12. [5] Rm 8 23. [6] II Kor 1 22 5 5. [7] II Kor 4 18. [8] Rm 8 19–22.

weg zum Menschen redet. Die Schlussverse des achten Kapitels im Römerbrief, in denen das Gottvertrauen sich so ausspricht, wie sonst nirgends im NT, schliessen sich unmittelbar an das Lied der Sehnsucht an und müssten ohne den festen Zukunftsblick zusammenfallen[1].

Indem der Christ auf diese Weise, durch Arbeit, Glaube und Hoffnung die Schranken seiner Erlösung zu überwinden trachtet, weiss er sich beständig getragen von der Heilsgewissheit, dass er jetzt schon mitten in allen Stürmen und Nöten auf ewigem Grunde steht. Der Erklärung dieses Bewusstseins dient die Theorie der Erwählung. Paulus geht davon aus, dass, was ewig ist, nicht mit der Zeit erst entstanden sein kann. Ist also der Christ seiner ewigen Rettung sicher, so muss diese vor aller Zeit von Gott beschlossen sein. Gott hat vor Erschaffung der Welt[2] einzelne — eben die, welche die Gewissheit haben, — erwählt und dazu bestimmt, Brüder Christi, Kinder Gottes zu werden. Kraft dieser Erwählung Gottes erfolgt nun alles, was an ihnen zu ihrem Heil geschieht, mit unerbittlicher Notwendigkeit[3]. Solchen erwählten Gotteskindern mag alles nur erdenkliche Schlimme geschehen, ihr Kurs steht fest, sie müssen das Ziel erreichen. Alles dient ihnen zum Besten, alles bringt sie nur näher dem Ziel[4]. Wenn ein Teufel sich ihrer bemächtigte, so müsste er Gott helfen, sie auf den Weg der Rettung zu bringen. So hat Paulus von sich selbst gedacht: Gott hat mich ausgesondert von Mutterleib an[5]: so darf jeder Christ denken und von da aus seine ganze Vergangenheit mit all ihrer Schuld einrechnen in Gottes Plan[6].

Jeder Christ, denn so befremdend es uns zuerst erscheinen mag, für Paulus sind die Christen die Prädestinierten und die Prädestinierten die Christen, selbstverständlich eingerechnet die Christen des Alten Bundes, die an den kommenden Christus glaubten. Er hat das nirgends ausgeführt, weil es ihm und seinen Adressaten selbstverständlich ist, aber es liegt allen seinen Ausführungen zu Grunde. Alle Christen seiner Gemeinden redet er als Berufene, berufene Heilige[7] an, weil er im Christwerden jedes Einzelnen seine Berufung erblickt. Die Berufung setzt immer die Erwählung voraus, sie ist unwiderruflich[8]; welche er berufen

[1] Rm 8 31—39 18—25. [2] Eph 1 4. [3] Rm 8 29f. [4] Rm 8 28. [5] Gal 1 15. [6] Rm 11 32. [7] Rm 1 7 I Kor 1 2 Gal 1 6 I Th 1 4 2 12. [8] Rm 11 29.

hat, die hat er gerechtfertigt und verherrlicht[1]. Somit ist jeder Christ als Berufener erwählt zum ewigen Heil. Ganz dasselbe ergiebt sich aus der Hochschätzung des Glaubens. Jeder Gläubige, also jeder Christ, ist der Rettung sicher. Mit Jubel verkündet Paulus den „ringen Heilsweg". „Wenn du mit deinem Munde bekennst, dass Jesus der Herr ist, und mit dem Herzen glaubst, dass Gott ihn auferweckt hat von den Toten, so wirst du gerettet werden. Denn es sagt die Schriftstelle: jeder, der an ihn glaubt, wird nicht zu schanden werden. Denn es ist kein Unterschied zwischen Jude und Hellene; einer ist Herr über alle, reich für alle, die ihn anrufen, denn wer den Namen des Herrn anruft, der wird gerettet werden[2]." Also muss jeder Christ als Gläubiger zum ewigen Heil erwählt sein. Und noch eine dritte Beobachtung führt zu diesem Ergebnis. Paulus drohte den fehlenden Christen nicht oder selten mit dem Verlorengehen. Selbst als man aus seiner Gnadenlehre den falschen Schluss zog: lasst uns bei der Sünde bleiben, damit die Gnade grösser werde, führt er nicht die Gerichtsdrohung ins Feld, sondern sucht zu zeigen, dass diese falsche Folgerung von Christen gar nicht gezogen werden könne[3]. Einmal hält er den Korinthern Israels Geschick als warnendes Beispiel vor: trotz der Sakramente „hatte Gott sogar an der Mehrzahl der Wüstengeneration kein Gefallen; sie wurden niedergestreckt in der Wüste. Uns zur Ermahnung ist das geschrieben: wer da meint, er stehe, der sehe zu, dass er nicht falle". Aber der Schluss der Ausführung klingt durchaus tröstlich. Gottes Treue lässt die Versuchung nicht über die Kräfte des Christen gehen und giebt ihr den glücklichen Ausgang[4]. Es fehlt auch nicht an Beispielen, wie Paulus bei schweren Verstössen an seinem Erwählungsglauben für alle Christen festhielt. Sogar im Fall des Blutschänders hofft er auf Rettung seines Geistes am Tag Christi[5]. Wenn Gott den leichtfertigen Genuss des Abendmahls mit Krankheit und Tod straft, so ist diese Strafe ein blosses Zuchtmittel, damit wir nicht samt der Welt verdammt werden[6]. Wer als Missionsarbeiter schlecht gebaut hat auf dem Grunde Jesus Christus, der soll dennoch gerettet werden, wenn auch nur wie durchs Feuer[7]. Schliesslich wurzelt der so häufig wiederkehrende Appell an Gottes Treue eben

[1] Rm 8 30. [2] Rm 10 9 11ff. [3] Rm 6 1ff. [4] I Kor 10 1–13.
[5] I Kor 5 5. [6] I Kor 11 30ff. [7] I Kor 3 15.

in diesen Prädestinationsgedanken. Weil in der Berufung zum Christenstand die ewige Erwählung Gottes sich ausspricht, darf man getrost von Gottes Treue die Vollendung des Erlösungswerks erwarten[1].

In der Gleichsetzung der Kirche mit der Zahl der Prädestinierten spricht sich noch einmal die ungeheure Hochschätzung der christlichen Gemeinschaft aus. Man darf freilich nicht von einem Vertrauen des Paulus auf die Kirche reden. Nichts wäre verkehrter! Er vertraut auf Gottes Gnade, auf Christi Kreuz, auf das Zeugnis des Geistes. Aber ein gewaltiges kirchliches Hochgefühl hat er der Christenheit vermacht, wenn der Eintritt in sie die sichere Gewähr ewiger Erwählung giebt und kirchliche und ausserkirchliche Menschheit sich gegenüberstehen wie Gerettete und Verlorene[2]. Uebrigens war die Gefahr kirchlicher Ueberhebung völlig ausgeschlossen durch die Folgerungen, die Paulus an den Erwählungsglauben knüpfte. Er lehrte seine Gemeinden, die Erwählung als eine völlig unverdiente, in tiefer Demut und Dankbarkeit zu empfangende Gabe zu betrachten[3] und zugleich als die Aufgabe, Gott und seinem Volk Ehre zu machen, des hohen Berufs würdig zu wandeln, mit Furcht und Zittern das Heil zu schaffen, gerade weil Gott Wollen und Vollbringen giebt, um schliesslich am Tag des Herrn rein und fleckenlos zu erscheinen[4]. Und darin ist er wieder der grosse Jünger Jesu, wie er die frohlockende Zuversicht zur ewigen Gottesliebe mit der Unruhe und der Spannung sittlicher Arbeit verbindet.

Theorie der Zukunftspostulate.

Mit der persönlichen Hoffnung des Apostels trifft auch hier sein apologetisches Bedürfnis zusammen. Das ganze grosse System der Erlösungslehre verlangt einen Abschluss, und dieser muss ausserhalb der Gegenwart liegen, wie die Erfahrung beweist. Allein der Christ tastet nun nicht in einer unsicheren Phantasiezukunft umher, die der eine sich so, der andere anders ausmalen darf. Vielmehr lassen sich aus der Gegenwart sichere Schlüsse ziehen. Zwei Thatsachen werfen ein helles Licht in die Zukunft: Die Auferweckung Christi und der Besitz des Geistes. Aus der Auferweckung Christi ergiebt sich, dass unsere eigene Auf-

[1] I Th 5 24 I Kor 1 8f. 10 13 Phil 1 6. [2] I Kor 1 18. [3] I Kor 4 7 Rm 11 17 ff. [4] I Th 2 12 Rm 12 1 I Kor 5 7 6 1 ff. 19 f.

erweckung uns zugleich in einen höheren Stand erhebt (Verwandlung), da wir den gleichen Leib wie Christus tragen werden[1]. Aus dem Besitz des Geistes folgt, dass wir einen Leib bekommen werden, der für den Geist passt, in dem der Geist kein Fremdling mehr sein wird[2]. Ausserdem — und das ist nun Methode der jüdischen Apokalyptik — lässt sich aus der Beschreibung des Anfangs der Geschichte in den ersten Kapiteln der Genesis vieles lernen für die Art und Weise des Endes, das zum Anfang zurückkehrt[3].

Daraus ergiebt sich in den Hauptzügen ein klares Bild der paulinischen Eschatologie. Man kann dabei Negation und Position unterscheiden. Besiegt, vernichtet oder doch unterworfen muss alles werden, was im Reich der Schöpfung widergöttlich ist. Fleisch und Blut kann das Gottesreich nicht ererben, sondern geht unter[4]. Alle gottfeindlichen Engelmächte verlieren ihre Herrschaft und müssen sich beugen unter Christus[5]. Zuletzt wird der letzte Feind, der Tod, abgethan[6]. Der Gegensatz davon ist, dass die Toten auferstehen, dass das ewige Leben erscheint, dass die Geisterwelt anbricht, wie sie uranfänglich war. Die ganze Natur zieht ihr Vergänglichkeitsgewand wieder aus, um statt dessen in Herrlichkeit vor Gott dazustehen[7]. Die Christen aber tragen nun den geistigen, himmlischen Leib[8], das Lichtgewand des Paradieses[9], sind gleichgestaltet dem Bild Christi und umstehen ihn wie Brüder den Erstgeborenen[10]. Nun ist die ganze Schöpfung gut und Gott ist alles in allem, wie er es war vor Erschaffung der Welt![11]

Dies die völlig klaren Hauptzüge der Eschatologie; sie sind in dieser Form dem Paulus eigen. In der jüdischen Apokalyptik finden sich manche Züge, die nach der gleichen Richtung weisen, z. B. die Idee einer Verwandlung des Leibes[12], aber nirgends ein so einfaches konsequentes System. Es erhält nun freilich bei Paulus selbst seine Ergänzung durch viele traditionelle Details der Apokalyptik. Zu den „Hauptzügen" treten hinzu: der Antichrist[13], die Ankunft des Messias[14], die Wiederbringung Israels[15], der Gerichtstag[16], das Zwischenreich des Messias[17], das Paradies[18]

[1] I Kor 15 48f. [2] Rm 8 11 23. [3] I Kor 15 45 Rm 8 20f. [4] I Kor 15 50. [5] I Kor 15 24. [6] I Kor 15 26. [7] Rm 8 21. [8] I Kor 15 44 II Kor 5 1f. Phil 3 21. [9] Rm 5 2 8 21. [10] Rm 8 29. [11] I Kor 15 28. [12] Bar 49—52. [13] II Th 2 3f. [14] II Th 2 8 Kol 3 4 I Kor 1 7 I Th 4 16. [15] Rm 11 26. [16] Rm 2 5f. 14 10 II Kor 5 10. [17] I Kor 15 23—28. [18] II Kor 12 4.

u. a. Auch der Hergang der Veränderung wird echt jüdisch mit vielen Wundern und Katastrophen ausgedacht[1]. Und wie von alters her soll die Erde der Schauplatz des Gottesreichs sein[2]. Aber das alles will wenig bedeuten gegenüber der Hauptsache, der grossen Spiritualisierung der Eschatologie. Eine neue Welt[3], das Geisterreich bricht an. Verschwunden sind die irdischen Freuden der Verheissung Jesu, das fröhliche Essen und Trinken an seinem Tisch. Paulus hält das fest, was Jesus vor allem ersehnte: Die Gemeinschaft mit Gott in einem höheren, ewigen Dasein[4]. Er zieht von da aus die Konsequenz und verzichtet auf den massiven sinnlichen Apparat[5]. Damit vollendet er die von Jesus begonnene Vertiefung: Es handelt sich um Gott und die Ewigkeit. Was irdisch, sinnlich, partikular ist, soll der Christ aus seiner Hoffnung streichen; es gehört zu Fleisch und Blut, nicht zum Geist.

Uns Heutigen hat er durch seine kurzen Andeutungen eine Fülle offener Fragen zurückgelassen, 1. Ist Auferstehung und Verwandlung ein Ereignis oder sind es zwei rasch sich folgende Akte? Das eine Mal sagt Paulus klar: Die Toten werden unvergänglich auferstehen[6]; andere Male redet er von der Auferweckung der sterblichen Leiber[7]. Wenn er den Korinthern erklärt, der Leib gehöre dem Herrn, nicht der Hurerei, und das mit der Auferstehungsbotschaft begründet[8], scheint er vorauszusetzen, dass dieser irdische Leib zunächst wiederkomme. Liegt es nicht schon im Begriff Auferweckung und Verwandlung, dass zunächst der alte Leib aus dem Grab tritt und dann erst umgestaltet wird? 2. Erwartet Paulus eine Auferstehung aller oder nur der Christen? Im Hauptkapitel erwähnt er nur die Auferstehung der Christen[9], und doch führt die Missionspredigt alle, Gerechte und Sünder, vor Gottes Richterthron[10]. Kommen aber auch die Ungläubigen zur Auferstehung, so kann ihnen doch schwerlich auch der geistige Leib geschenkt werden. Von Hölle hören wir nichts Ausführliches bei Paulus, ja selbst nicht das Wort. Ist es möglich, dass er den gewöhnlichen Tod als definitive Strafe gefasst hat? 3. Wann ist das Gericht? Fällt es zusammen mit der Ankunft des Messias? oder fällt es ans Ende

---

[1] I Th 4 16 I Kor 15 52. [2] I Kor 7 31 4 8 Rm 4 13. [3] Eph 1 21. [4] I Kor 13 12. [5] I Kor 15 50. [6] I Kor 15 52. [7] Rm 8 11. [8] I Kor 6 13f. [9] I Kor 15 23. [10] Rm 2 6–10.

des messianischen Reichs, oder vollzieht es sich stufenweise in der langsamen Ueberwindung der Gottesfeinde?[1] Die Vorstellung von der einmaligen Gerichtssitzung scheint die herrschende[2]. Aber kann in diesem Fall der neue Leib schon da sein, bevor das Endurteil gesprochen ist? So viele Fragen, so viele Unklarheiten — nicht für Paulus, für uns. Wahrscheinlich hat sich Paulus die Zukunftsereignisse ähnlich wie die Baruchapokalypse gedacht: Zuerst stehen alle Menschen mit den alten Leibern auf und erscheinen so am Gerichtstag, sofort nach der Parusie des Messias. Nun erst giebt Gott sein Urteil für die Einen auf Tod, für die Anderen auf Verklärung des Leibes und ewiges Leben. Dann beginnt das Gottesreich, da Fleisch und Blut vergangen sind. Sind diese Vermutungen richtig, so zeigt sich auch, dass Paulus der populären Auferstehungshoffnung viel näher steht, als dies einzelne Sätze in I Kor 15 vermuten liessen, in denen er als Apologet den Griechen entgegenzukommen suchte.

Aber ist es wahr, dass das Schicksal aller Menschen entweder auf Tod oder auf Leben lautet? Einzelne Stellen in den Briefen des Paulus scheinen den kühnen Gedanken, dass alle Menschen selig werden, auszusprechen. „Wie in Adam alle sterben, so werden in Christo alle zum Leben kommen[3].“ „Wie es durch einen Fall für alle Menschen zur Verdammnis kommt, so durch eine Rechtthat für alle Menschen zum Rechtsspruch des Lebens[4].“ „Gott hat alle beschlossen unter den Ungehorsam, damit er sich aller erbarme[5].“ Aus diesen Stellen haben spätere Theologen die Hoffnung auf die Wiederbringung aller geschöpft. Jedoch mit Unrecht. Sobald man die Stellen im Zusammenhang liest, sieht man, dass Paulus gar nicht über die Christen hinausdenkt; er nimmt bloss in der Begeisterung den Mund etwas voll. Der grosse kirchliche Apologet hat seine Erlösungslehre nicht in so strengem Zusammenhang aufgeführt, um sie am Schluss auf die Seite zu werfen. Und wenn er in seiner ganzen Missionspredigt davon ausgeht, dass es Verlorene und Gerettete giebt[6], zwei scharf geschiedene Klassen, denkt er nicht daran, diese Voraussetzung, die sein ganzes Werk trägt, zuletzt illusorisch zu machen. Für scharfe ethische Naturen wie Jesus

[1] I Kor 15 25 f. [2] Rm 14 10 II Kor 5 10 Rm 2 5 f. [3] I Kor 15 22. [4] Rm 5 18. [5] Rm 11 32. [6] I Kor 1 18 II Kor 4 3 vgl. Rm 2 8 f. 6 23 I Kor 10 5 11 32 Phil 1 28 II Th 2 8 11 f.

und Paulus ist es geradezu ein Bedürfnis, Hölle und Himmel so klar als möglich zu scheiden. Immer nur ethisch wertlose Spekulationen haben diesen Unterschied aufzuheben versucht. In unserer Zeit ist Carlyle ein Beispiel, wie moderne Menschen, sobald ihnen der Unterschied von Gut und Böse über alles geht, die Vorstellung von der Hölle mit Begeisterung wieder aufnehmen.

Andere Stellen in den Briefen haben Anlass gegeben zu der Meinung, dass Paulus im Lauf seines Lebens sich immer mehr von der jüdischen Auferstehungshoffnung entfernte, um sich der griechischen Jenseits- und Unsterblichkeitshoffnung anzunähern. Wir hören von dem Wunsch des Apostels, sobald die irdische Leibeshütte verfällt, in das ewige Haus Gottes im Himmel einzugehen[1], oder von seiner Sehnsucht, abzuscheiden und bei Christo zu sein[2]. Das scheint etwas anderes zu besagen als die alte Auferstehungshoffnung. Allein das ist eben Schein. Der Mann, der das grosse Auferstehungskapitel im I. Korintherbrief schrieb, hat noch nicht die Wandlungsfähigkeit eines modernen Theologen besessen; ihm ist seine Hoffnung, die er dort ausspricht, Wahrheit, für die er leben und sterben will. Noch aus der Gefangenschaft in Rom schreibt er: ob ich wohl gelange zur Auferstehung von den Toten?[3] Auferstehung, Verwandlung, Gericht sind das absolut Feste in der paulinischen Eschatologie, das, woran bei Strafe nicht gerüttelt werden darf. Die Sehnsucht, zu sterben und bei Christo zu sein, ist für ihn dasselbe wie die Auferstehungshoffnung. Die Sehnsucht überspringt einfach alles, was zwischen Tod und Auferstehung liegt, und fliegt ans Ziel zum Wiedersehen mit Jesus. Genau so hofft der Märtyrer Ignatius durch den Tod zu Gott zu kommen, indem er den Zwischenraum zwischen Tod und Auferstehung — er erwähnt diese oft — überspringt[4]. Für die religiöse Hoffnung sind Tod, Auferstehung, Kommen zu Gott ein und dasselbe, immer, nicht bei Paulus allein. Und ebenso bezieht sich die Stelle über den Abbruch der Leibeshütte und die Ueberkleidung mit dem neuen Gewand auf die Umwandlung bei der Auferstehung, auf nichts anderes. Da möchte der Apostel eben nicht nackt, d. h. nicht im alten Leib, der dem Paradiesesleib gegenüber als Nacktheit (Gen 3) erscheint, vor Gott erfunden werden, sondern sofort im Herrlichkeitsgewand[5].

[1] II Kor 5 1–4. [2] Phil 1 23. [3] Phil 3 11. [4] Ign. Rm. 4 1 5 3 7 2 vgl. 4 3. [5] II Kor 5 2f.

Im Grund ist ihm doch alles recht gleichgültig, was zunächst vor der Auferstehung mit seinem Leib vorgehen wird. Denn er hat den Trost gefunden: Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn; darum wir leben oder sterben, dem Herrn gehören wir[1]. Ein Mann mit diesem festen Trost braucht keine neue Jenseitshoffnung zu erfinden, sondern kann sich völlig begnügen mit den überkommenen jüdischen Vorstellungen. Er kennt über allem Dunkeln, das kommt, das Ziel, das Sein bei Jesus und das Schauen Gottes.

Den späteren Christen war die paulinische Eschatologie zu hoch gespannt, zu arm an konkreten Phantasien. Nicht die Briefe des Paulus, sondern die Apokalypse wurde das Lehrbuch der Zukunftsdinge. Aber indem sie doch aus den paulinischen Briefen das Heimweh nach der Ewigkeit, den Trost, den Mut, die Freudigkeit auf sich wirken liessen, ging die Arbeit des Paulus an ihnen nicht verloren.

Paulus ist der erste grosse Theoretiker der Erlösung gewesen. Vor ihm hat man die Erlösung erlebt, aber nicht beschrieben. Jesus hat seine Jünger zu Kindern Gottes erhoben, ohne dass von Erlösung ein Wort verlautet ist. Durch ihn waren sie fest geworden in der Hoffnung, siegreich im Thun des Guten, los von der Sündenangst, frei von der Welt und ihren Sorgen, ja von der Todesfurcht, Kinder Gottes, die mit Gott als ihrem Vater zusammen lebten. Ueber diesen Erlebnissen — es waren zugleich die eigenen — erbaute Paulus seine Erlösungstheologie. Er nannte die Kraft, die im einzelnen all diese Wirkungen hervorrief, den Geist Gottes und knüpfte ihn an die Erscheinung Christi und an das Evangelium. Der Geist ist nichts anderes als die Wirkung der Person Jesu in der Geschichte.

Aber diese ganze Theorie der Erlösung stellte Paulus zugleich als Apologet im Dienst der Kirche auf. Er band den Geist an die Kirche und ihre Institutionen. Er machte alle Menschen ausser der Kirche so schlecht wie möglich, stellte den Christus der Kirche als den einzigen Erretter hin und pries das christliche Ideal, wie es die Kirche besitzt, als das Höchste, was

[1] Rm 14 8.

es auf Erden giebt. Dadurch erhält seine Erlösungslehre den bestimmten kirchlichen Charakter, mit dem sie zunächst in den Katholizismus übergegangen ist.

Als Theoretiker der Erlösung hat Paulus das Evangelium Jesu mit einer Weltanschauung und Theologie verknüpft, die trotz vieler jüdischer Begriffe durch ihren Pessimismus, ihren neuen Mythus, ihr Ideal, ihre Hoffnungslehre gerade der untergehenden Antike willkommen sein musste. Jesus, sein Einfluss, seine Gemeinde waren hier in das Weltdrama eingefügt. Alles National-Jüdische war ausgemerzt; es blieb die Geschichte vom Abfall und von der Erlösung der Kreatur. Umgekehrt hatte alles Hoffen und Sehnen, Dichten und Denken der Antike durch die Person Jesu Halt und Mittelpunkt gewonnen und war angeknüpft an eine Realität. So war für Jesus der Hintergrund, für die Welt- und Heilsphilosophie das Centrum gefunden. Das war das Werk des Paulus.

B. Die antijüdische Apologetik.

In der grossen Erlösungstheologie handelt es sich um den Gegensatz von dieser Welt und jener Welt, Adam und Christus, Fleisch und Geist, Tod und Leben. Von Israel, seinem Gesetz, seiner Sonderstellung ist nicht die Rede darin; was geht das die Griechen an! Aber der Kampf gegen Juden und Judaisten zwang den Paulus zur gelehrten Auseinandersetzung mit dem Judentum. Dieser Kampf war ja in erster Linie ein Kampf mit der That und mit dem Leben. Es galt, an allen Missionsorten den Zusammenhang mit der Synagoge zu zerschneiden und den Heidenchristen das AT zu schenken ohne die offizielle jüdische Auslegung. Dann musste Paulus in Jerusalem der ganzen Gemeinde, in Antiochia dem Petrus mit trotzigem Eigensinn entgegentreten, um dort die Freiheit der Heidenchristen, hier ihre Gleichberechtigung mit den Judenchristen zu verfechten. Wichtiger als alle Gelehrsamkeit war hier das entschlossene Einsetzen der ganzen Person. Endlich galt es den Einbruch der judaistischen Sendboten in paulinische Gemeinden zurückzuschlagen und mitten unter allen Schmähungen und Denunziationen dafür zu sorgen, dass nichts von dem Gewonnenen wieder verloren ging. In diesem Kampf gegen die Judaisten — es war zugleich der Kampf um seinen Apostolat — zeigt sich uns Paulus von der schroffsten und grimmigsten Seite. Da fährt er gegen die Lügen-

apostel und Satansdiener los[1], da ruft er den Fluch aus gegen jeden, der ein anderes Evangelium bringt, wäre es auch ein Engel vom Himmel[2]. Ist er sich doch bewusst, dass jetzt Sein oder Nichtsein des Christentums in Frage steht. Wie dann endlich der heftigste Angriff abgeschlagen war, da kam für ihn erst keine Ruhe. Denn ungeschwächt blieb unterdessen der andere grosse Feind, die Juden. Sie denunzierten ihn als Apostaten und Lästerer bei den Christen in Rom[3], sie fingen ihn und hätten ihn beinahe getötet in Jerusalem[4], sie wühlten während seiner Gefangenschaft in seinen Gemeinden, z. B. in Philippi[5]. Dieser Juden hat er sich bis zu seinem Tod erwehren müssen. Dies grosse geschichtliche Ringen mit Juden und Judaisten hat ihn selbstverständlich auch zu einer theoretischen Fehde mit Angriff und Verteidigung geführt. Ihr Zweck ist immer der gleiche: Rechtfertigung der gesetzesfreien Heidenmission. Um drei Punkte handelte es sich in dieser Auseinandersetzung: Die Kritik und Abrogation des Gesetzes, die Verteidigung der Aufnahme der Heiden auf Grund des Glaubens und das Problem der Prärogative Israels. Dass dabei Paulus überall als christlicher Apologet redet, ist selbstverständlich.

Die Aufhebung des Gesetzes.

Es war eine denkwürdige Stunde, als Paulus mit Petrus in Antiochia zusammentraf und die Losung: Entweder — oder, Gesetz oder Christus ausgab. Noch beim Streit in Jerusalem hatte er nur für seine Heidenchristen die Freiheit proklamiert, ohne die Gesetzesfrömmigkeit der Judenchristen anzutasten. Jetzt aber traten Gesetz und Christus als Feinde auf. Paulus stellte dem Petrus die Frage: Wo haben wir selbst das Heil gefunden und wo nicht?[6] Sobald diese Frage antithetisch gestellt war, fiel das Gesetz zu Boden. Es trat nun mitten in die Schar der feindlichen Mächte, von denen uns Christus erlöst hat. Es hiess von jetzt an: Dem Gesetz absterben, um Gott leben zu können[7].

Damit hat Paulus die jüdische Idee, dass die wahre Religion die Verfassung des jüdischen Stammes sei, zerstört. Es galt, dies theoretisch zu begründen.

[1] II Kor 11 13ff. [2] Gal 1 8. [3] Act 21 21 vgl. Rm 9 1ff. [4] Act 21 27–31. [5] Phil 3 2ff. [6] Gal 2 15ff. [7] Gal 2 19.

Verschiedene Wege standen ihm offen. Es konnte der göttliche Ursprung des Gesetzes in Frage gestellt werden. Es konnte durch eine innere Kritik Ewiges und Zeitliches am Gesetz unterschieden werden. Ein anderes Mittel zur Befreiung war die allegorische Umdeutung. Endlich konnte gezeigt werden, dass das Gesetz nicht der Heilsweg sei und durch neue Verfügungen Gottes abrogiert werde.

Den ersten Weg, Leugnung des göttlichen Ursprungs, ist z. B. der eifrige Pauliner Marcion gegangen. Paulus widerstand dieser Versuchung. Eine Versuchung für ihn war es in der Hitze des Kampfes mit den Judaisten, damals als er den Galaterbrief und den zweiten Korintherbrief schrieb. Damals legte er Wert darauf, dass das Gesetz durch Engel verordnet sei in der Hand eines Mittlers[1], also nicht unmittelbar aus Gottes Hand stamme, und scheute sich nicht, es zu den unvermögenden armseligen Weltelementen zu werfen, denen die Heiden vorher dienten[2]. Oder er nannte das Amt eines Gesetzeslehrers Dienst des Todes[3] und sagte vom Buchstaben, er bringe Tod[4], wie man doch sonst nur von gottfeindlichen Mächten redet. Aber trotzdem hält er fest daran, dass Gott das Gesetz gegeben habe. Das Gesetz ist nicht Sünde, sondern heilig, das Gebot ist heilig, gerecht und gut[5]. Ja daraus erst erwuchs für ihn die Schwere des Problemes. Ohne den zähen Glauben an die göttliche Inspiration jedes Wortes im Gesetz hätte er sich nie diese Mühe geben müssen, seine Abrogation zu beweisen.

Den zweiten Weg sind kirchliche und gnostische Lehrer im zweiten Jahrhundert gegangen durch Unterscheidung des ewigen Naturgesetzes und des vergänglichen Ceremonialgesetzes. Schon das Gespräch Jesu mit dem Schriftgelehrten über das höchste Gebot schien nach dieser Richtung zu weisen[6]. Paulus aber fasst den Nomos durchaus als etwas Ganzes. Man kann zweifeln, an welchen Teil des Nomos er gerade jedesmal denkt; z. B. in Rm 2 und Rm 7 hat er das Gesetz des Gewissens[7] im Sinn, in Gal 4 das Ceremonialgesetz[8]. Allein ausgedrückt in klaren Worten hat er diese Unterscheidung nirgends, und ebensowenig behandelt er einen Teil des Gesetzes günstiger als einen anderen. Das Wesen des Gesetzes ist ihm die Forderung: Du

[1] Gal 3 19f. [2] Gal 4 8ff. [3] II Kor 3 7 9. [4] II Kor 3 6.
[5] Rm 7 12. [6] Mc 12 28–34. [7] Rm 2 15 7 7. [8] Gal 4 10.

sollst[1]. Diesen Charakter tragen alle seine Bestandteile gleichermassen.

Die allegorische Interpretation war schon für die alexandrinischen Juden (Philo) ein Mittel, sich wenigstens theoretisch vom Wortsinn des Gesetzes zu befreien. Sie wurde auch in Palästina geübt, und Paulus kannte sie. Geschichten des AT hat er da und dort allegorisch verwertet, z. B. die Geschichte von Isaak und Ismael[2]. Ebenso einzelne Gebote, die ihm für Gott bei der wörtlichen Fassung unpassend erschienen, wie das Verbot, dem Ochsen beim Dreschen das Maul zu verbinden[3]. Liess sich so nicht das ganze Ceremonialgesetz umdeuten und dadurch retten?

Ansätze dazu scheinen in der That vorhanden. Die Beschneidung des Herzens im Geist wird der Beschneidung des Fleisches gegenübergestellt als das, was allein vor Gott Wert hat[4]. Oder wir hören von der Beschneidung nicht mit Händen gemacht, d. h. dem Ausziehen des Fleischesleibes in der Taufe[5]. Wenn das Gesetz pneumatisch ist[6], bedarf es dann nicht von Rechts wegen einer pneumatischen, d. h. allegorischen Auslegung der minderwertigen Bestandteile? Und deutet nicht die berühmte Antithese vom Buchstaben und Geist darauf hin?[7] Das Gegenteil ist die Meinung des Paulus. Er stellt mit dem Buchstaben und dem Geist zwei Bündnisse verschiedenen Inhalts — das eine fordert, das andere schenkt — einander gegenüber. Gerade an dieser Stelle ist der Unterschied des Paulus von Philo am deutlichsten. Aus einem inneren Grunde konnte Paulus die Allegorie nicht als Befreiung empfinden: auch das allegorisch gefasste Gesetz ist Forderung.

Die Theologie des Paulus geht einen völlig selbständigen Weg. Seine Kritik stellt zwei unerhörte Sätze auf: Das Gesetz kann nicht der Heilsweg sein; Christus hat durch seinen Tod uns vom Gesetz befreit.

1. Das Gesetz kann nicht der Heilsweg sein, weil es nur fordert, nicht giebt. Es setzt Gott als Gesetzgeber und Richter voraus: der Mensch soll leisten und Gott belohnt oder bestraft[8]. Paulus wird nicht müde, dies Lohnverhältnis in seiner ganzen Schroffheit zu beschreiben. „Handelt es sich um Werkleistung,

[1] Rm 10 5. [2] Gal 4 21–31. [3] I Kor 9 9f. [4] Rm 2 29. [5] Kol 2 11. [6] Rm 7 14. [7] II Kor 3 6. [8] Rm 10 5.

so wird der Lohn nicht zugeschrieben als Gnadensache, sondern als Schuldigkeit[1].“ Dadurch ist aber der Erfolg des Gesetzes ein bloss negativer. Das Gesetz führt Erkenntnis der Sünde herbei[2], durch sein fortwährendes Gebieten und Verbieten reizt es gerade zur Uebertretung und treibt uns in die Sünde hinein[3]. So richtet es Zorn an und hat den Tod zur Folge[4]. Verzweiflung ist das Resultat des Gesetzesdienstes.

Damit hat Paulus das ganze Spätjudentum in eine eigene Beleuchtung gestellt. Er charakterisiert es als Religion des Lohndienstes und der Furcht, Sklavenreligion, für Unfreie einzig passend[5]. Mit dem Judentum Ernst machen, heisst: an seiner Seligkeit verzweifeln. Denn Gott ist der strenge Richter, vor dem der frömmste Jude nicht bestehen kann. Im Römerbrief bringt Paulus dafür den Schriftbeweis aus Psalmen und Propheten: „Es ist keiner gerecht, auch nicht einer[6].“ Im Galaterbrief argumentiert er aus dem Gesetz selbst: „Verflucht, wer nicht bleibt bei allem, was im Gesetz geschrieben ist, es zu thun[7].“ Daraus dann der Schluss: aus Gesetzeswerken keine Rechtfertigung vor Gott[8].

Ist diese Kritik des Spätjudentums durch Paulus zutreffend? Wie empfand ein jüdischer Rabbi seine Darstellung? Ein solcher würde erklären: Das ist ein Zerrbild unserer Religion. Die jüdische Kirche ist Gesetz und Gnade. Das Gesetz setzt die Gnade voraus. Es ist schon Gnade, ein Jude, Kind Abrahams und Glied des auserwählten Volks zu sein. Die Beschneidung ist Symbol der Bundesgnade Gottes. Die ganze jüdische Kirche ist eine Heilsanstalt. Sie hat die Opfer, die Busse, den grossen Versöhnungstag, die guten Werke der Väter, die eigenen Verdienste, die Vergebung Gottes aufs Gebet. Wer vor dem Gesetz Angst hat, darf sich zu Gottes Gnade flüchten. Denn Israel hat einen Gott, der barmherzig und gnädig und geduldig ist und von grosser Gnade und Treue[9].

Wie kam es, dass Paulus die Gnade in der jüdischen Kirche, die schon vorhandene Rechtfertigung so völlig ignorierte? Der Grund ist ein doppelter, ein persönlicher und ein apologetischer.

Paulus sah dem Judentum seiner Zeit auf den Grund. Es war wirklich in der Hauptsache Lohndienst und Sklavenfrömmig-

[1] Rm 4 4. [2] Rm 3 20 7 7. [3] Rm 7 7–11. [4] Rm 4 15 10. [5] Rm 8 15 Gal 4 24f. 1f. [6] Rm 3 10–19. [7] Gal 3 10. [8] Gal 2 16 Rm 3 20. [9] Vgl. 4 Esr 7 132–139.

keit, kein Atmen in Gottes Liebe, keine Freiheit der Kinder Gottes. Jesus hat für sich die volle Freiheit behalten können, weil das Gesetz nicht zwischen Gott und ihm stand. Aber überall, wo die heilige Verfassung in der Mitte stand, hat sie eine künstliche, unfreie Frömmigkeit gezeitigt. Kirche und Gnadenmittel geben das eine nicht, was not thut: das Vertrauen des Einzelnen zum gnädigen Gott und die Gewissheit seiner Liebe. Die Frage nach der persönlichen Heilsgewissheit blieb immer unbeantwortet; erst der Gerichtstag sollte Klarheit bringen. In der That hält die Kritik des Paulus stand vor einer unparteiischen Einsicht.

Aber freilich kam nun das apologetisch-kirchliche Interesse für Paulus hinzu. Neben der Gnade in Christus konnte und durfte er keine jüdischen Gnadenmittel gelten lassen. Vollends durfte das Gesetz keinen Heilsweg bezeichnen, der mit der Gnade in Christus konkurrierte. Paulus hat dies sein innerstes Motiv mit aller nur wünschbaren Deutlichkeit klargelegt an der Stelle, deren Geschichte man als Geschichte des Paulinismus schreiben könnte: „Ich mache die Gnade Gottes nicht zu nichte. Denn wenn durchs Gesetz Rechtfertigung, so wäre ja also Christus vergebens gestorben[1].“ Die Notwendigkeit des Todes Christi, folglich die Notwendigkeit, an diesen Tod zu glauben zur Seligkeit, folglich die Notwendigkeit, ein Christ zu werden, um dem Zorngericht zu entrinnen, wäre illusorisch, sobald es feststünde, dass irgend jemand durch Gesetzeserfüllung Rechtfertigung erlangen kann. Kürzer ausgedrückt: soll das extra Christum et ecclesiam Christi nulla salus bewiesen werden, so darf das Gesetz nicht der Heilsweg sein. Darum musste die Verzweiflung, die das Gesetz ja in der That bei Einzelnen anrichtete, dem Paulus nur willkommen sein als Zuchtmeister zu Christus[2]. Denn Paulus bleibt nun nicht dabei stehen, dass das Gesetz thatsächlich diese Bedeutung hat. Er steigt zu Gottes Plan hinauf und sagt kühn, dass Gott selber mit der Gesetzgebung gar nicht, d. h. nicht direkt erlösen, lebendig machen[3], sondern in Schuld und Verzweiflung treiben wollte[4]. Es war Gottes Absicht, durch das Gesetz die Menschen in die Uebertretung zu treiben und die Sünde zu mehren, um dadurch ihre Sündenerkenntnis zu wecken und sie heilsbegierig zu stimmen für die Gnade in Christus! Dass diese ganze Beurteilung des Gesetzes nicht aus innerjüdischen Prä-

[1] Gal 2 21. [2] Gal 3 24. [3] Gal 3 21. [4] Gal 3 19 Rm 5 20.

missen stammt, sondern stets das gewonnene christliche Heil voraussetzt, ist klar. Paulus ist als Christ dem Gesetz und der jüdischen Kirche so gänzlich fremd geworden, dass er es nie mehr objektiv beurteilen konnte. Nie hätte ein Jude so wie Paulus geschrieben. Christus und seine Kirche stehen überall zwischen Apostel und Gesetz.

2. Das Unglück der Gesetzesreligion ist aufgezeigt. Das Gesetz ist nicht der Heilsweg, aber da es doch von Gott stammt, wie darf man ihm entfliehen? Christus ist von Gott als Befreier vom Gesetz gesandt. Christus ist das Ende des Gesetzes[1].

Und zwar erfolgte die Befreiung auf dem Weg der Stellvertretung in doppelter Weise. Einmal war das ganze Leben Christi auf Erden ein freiwilliger stellvertretender Gesetzesdienst zum Zweck des Loskaufs derer, die rechtlich dem Gesetz verpflichtet waren. Denn der Gottessohn vom Himmel war als solcher vom Gesetz frei; trat er unter das Gesetz, so that er es für uns, damit wir freie Kinder Gottes würden[2].

Vor allem aber war der Tod Christi ein stellvertretendes Leiden zu unserer Befreiung. Die Argumentation ist ein Kunststück echt rabbinischer Art: Ein Gesetzesparagraph spricht den Fluch aus über jeden Uebertreter[3], ein anderer Gesetzesparagraph über jeden Gehängten[4]. Also gilt der Gehängte rechtlich so viel als ein Uebertreter. Nun ist Christus ein Gehängter, aber selbstverständlich, ohne Uebertreter und vom Fluch Getroffener zu sein. Also ward er ein Fluch für uns, unsere Uebertretung hat in seinem Tod nach dem Recht ihre Strafe bekommen[5]. Dadurch sind wir vom Recht befreit.

Ganz dasselbe besagt die Argumentation mit dem Eherecht[6]. Tod hebt rechtlich die Ehe auf und giebt den überlebenden Gatten frei. Gerade so würde für uns Menschen die Verpflichtung an das Gesetz durch unseren Tod aufgehoben. An unserer Stelle starb Christus; das gilt soviel, als sei zwischen uns und dem Gesetz das Band zerschnitten. Wir sind für das Gesetz Gestorbene, also Freie.

Es ist ja klar, dass alle diese Argumente mit juristischen Abstraktionen rechnen und gar keine Rücksicht nehmen auf den geschichtlichen Jesus. Die Frage: ist Jesus der Befreier vom

[1] Rm 10 4 Gal 3 19. [2] Gal 4 4f. [3] Dtn 27 26 Gal 3 10.
[4] Dtn 21 13 Gal 3 13. [5] Gal 3 13. [6] Rm 7 1—6.

Gesetz oder nicht? konnte doch nur aus seiner geschichtlichen Stellung beantwortet werden. Dem geht Paulus geradezu aus dem Weg. Ihm ist der geschichtliche Jesus Gesetzesdiener wie jeder Jude [1], jedoch als Gottessohn freiwillig, stellvertretend. Das sind ja schon falsche Voraussetzungen, und so ist denn diese ganze Theorie ein geistreiches Begriffsspiel, weiter nichts. So gänzlich verkehrt mutet uns das alles an, dass es manchem schon schwer wurde, diesen Paulus ernst zu nehmen. Und doch war es ihm Ernst, und doch hat er etwas Grosses im Sinn. Indem er Jesus als Befreier vom jüdischen Gesetz auffasste, verstand er ihn recht. Er offenbarte den Widerspruch, der zwischen Jesu Verehrung des Gesetzes und seiner thatsächlichen Stellung zur Gesetzesreligion bestand. Er zog die Konsequenz aus Jesu Evangelium, die dessen Jünger zu ziehen weder Mut noch Klarheit besassen. Jesus war wirklich das Ende des Gesetzes; mit ihm begann eine neue Mittlerschaft und ein neues religiöses Verhältnis. Der Kampf Jesu gegen Schriftgelehrte und Pharisäer erreichte sein rechtmässiges Ziel erst mit der Aufhebung der Verfassung, die hinter den Schriftgelehrten und Pharisäern stand. Dass Paulus dies echte Verständnis Jesu durch eine äusserst mangelhafte Theorie mit Umgehung der Thatsachen begründete, muss man dabei mit in den Kauf nehmen. Der Fehler des Paulus kommt auch auf das Konto derer, die Jesus gekannt hatten, aber nicht frei erkannten.

Freilich, denkt man nur an die Juden, denen Paulus mit solchen Beweisen entgegentrat, so muss man ihre Entrüstung und Wut begreifen können. Ueberzeugend war ja kein Wort an der paulinischen Theorie. Schon die Methode, aus dem Gesetz selbst die Aufhebung des Gesetzes zu beweisen, drehte sich in Zirkelschlüssen herum. Es war freilich echt jüdischer Rabbinenverstand darin enthalten; das kam ihnen nur noch widerwärtiger vor. Diese Art Apologetik musste denkende Juden abstossen, nicht gewinnen. Christus war das Ende des Gesetzes für die Gläubigen [2], d. h. für die, welche sich von vornherein auf den Standort der Christen stellten.

Rechtfertigung aus dem Glauben und Freiheit im Geist.

Die positive Kehrseite zur Gesetzeskritik ist der Nachweis der Ueberlegenheit der christlichen Religion über das Judentum.

[1] Gal 4 4 Rm 15 8. [2] Rm 10 4.

Es gilt zu zeigen, dass die Christen, welche das Gesetz nicht haben, sondern an Christus als Befreier vom Gesetz glauben, nicht bloss nichts verloren, sondern viel gewannen. Der Ausgangspunkt dieser Theorien sind ganz besondere Erfahrungen des Paulus, die aber verarbeitet werden zur Apologie seiner Missionspraxis und seines Evangeliums.

Durch die Christuserscheinung bei Damaskus hat sich für Paulus das religiöse Verhältnis umgekehrt. Vorher war er der Leistende und Gott der Vergelter. Jetzt kommt ihm Gott entgegen mit freier Liebe als der Geber, und er wird der Empfänger, das Kind. Das ist es, was Paulus mit dem Wort Gnade meint. Es ist die Rückkehr zur Religion aus selbstgemachtem Wahnglauben. Gott zuerst — der Mensch zuletzt, das allein ist das rechte religiöse Verhältnis. Von da kommt Ruhe, Frieden, Dankbarkeit ins Herz. Und der Glaube ist nichts anderes als die Empfänglichkeit für Gottes Liebe, das Sich-schenken-lassen, das Ergriffen-werden von Gott. Die Gnade: Gott ist der Vater — der Glaube: ich bin sein Kind, gehören zusammen. Am klarsten hat Paulus in Rm 4[1] das ausgedrückt. Er hat damit die Stimmung von Ps 103 wieder gewonnen, und zwar mit der persönlichen Gewissheit, die dem Juden unmöglich ist. Denn in Christi Tod hat Gottes Liebe zu ihm geredet.

Durch das gleiche Wunder der Bekehrung ist Paulus sittlich ein neuer Mensch geworden. Da er Gott fand und seine Liebe spürte, wurde das Gute die Kraft seines Lebens in völliger Freiheit und Innerlichkeit. Ohne jeden äusseren Zwang, Verbote und Drohungen, ohne den „Zuchtmeister“[2], aus Lust und Liebe quoll ihm die Freiheit und der Sieg des Guten hervor. Das nennt er in seiner Sprache den Geist. Da sein Innerstes zur Ruhe gekommen war, verloren die äusseren Lockungen ihre Kraft. Das Gute wurde seine Heimat, statt ihm wie früher etwas Fremdes zu sein. Es war ihm leicht und froh bei allem Thun zu Mut.

Vermöge dieser Erfahrungen konnte Paulus in die Tiefe der Religion schauen, wie kein Denker vorher. Soweit seine Sätze bloss diese Erfahrung wiedergeben, sind sie die Grundsteine aller Theorie der Religion. Wieder hat Paulus auf einem grossen Umweg Jesus erreicht. Denn das Leben als Kind Gottes und das

[1] Rm 4 3–8. [2] Gal 3 24.

Handeln von innen heraus hat niemand wie Jesus besessen. Was Paulus erst durch seinen Zusammenbruch erfuhr, das hatte Jesus schon als ursprüngliche Mitgift seines Lebens. Daher bedurfte Jesus der Antithesen des Paulus nicht.

Als es nun galt, die Aufnahme der Heiden ohne Gesetz auf Grund des Glaubens gegen die Angriffe der Juden und Judaisten zu verteidigen, da kamen dem Paulus selbstverständlich seine persönlichen Erfahrungen zu gute. Was in der Rechtfertigungslehre und in der Lehre von der christlichen Freiheit Tiefes, Echtes enthalten ist, das geht alles zurück auf die Erlebnisse des Paulus. Allein noch viel mehr als an anderen Punkten seiner Theologie hat hier die Apologetik dem Ausdruck seiner Gedanken geschadet. Sie nötigte ihn, auf die Fragestellungen und Begriffe seiner Gegner einzugehen und mit Benützung der gleichen Begriffe die Antithesen zu den Thesen der Gegner aufzustellen. Ein gänzlich unjüdischer grosser Inhalt wurde dadurch hineingepresst in die verkehrte jüdische Form. Das gilt von der Rechtfertigungslehre, welche den Eintritt der Heiden auf Grund des Glaubens verteidigt, noch mehr als von der Theorie der christlichen Freiheit. Juden und Judaisten erklärten, ohne Beschneidung und Erfüllung des jüdischen Gesetzes könne kein Mensch dem Gericht entgegengehen, auf die Rechtfertigung am Gerichtstag hoffen. Im Gegensatz dazu stellte Paulus seine Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben auf.

Was heisst Rechtfertigen? Welches ist die Stellung Gottes? welches die Stellung des Menschen?

Das Wort „rechtfertigen", wie sein Gegenteil „für schuldig erklären" stammt aus der Gerichtssprache[1], und ist von da übertragen auf die Thätigkeit des höchsten Richters, Gottes. Im Spätjudentum ist die Vorstellung ausgebildet, dass Gott im Himmel Buch führe über die Thaten der Menschen[2]. Jeder Mensch hat sein besonderes Blatt im himmlischen Buch, wo die guten Thaten auf die eine, die bösen auf die andere Seite geschrieben werden. Der Richter fällt nun sein Urteil in jedem Augenblick, wo er sich entschliesst, die That auf die gute oder böse Seite zu schreiben. Aber das abschliessende Urteil kann er erst am Schluss des ganzen Lebens fällen, wenn er die Summe aus den guten und bösen Thaten zieht. Dem entsprechend giebt es ein doppeltes

[1] Vgl. Rm 2 12f. 5 18f. II Kor 3 9. [2] Apk 20 12.

Gerechterklären oder Verurteilen: ein fortwährendes im Augenblick jeder That und ein abschliessendes beimGerichtstag. Unter das erste fällt z. B. die Rechtfertigung des Zöllners auf Grund seines Gebets im Tempel[1], oder die Rechtfertigung Abrahams auf Grund seines Glaubens an Gottes Verheissung[2]. Unter das zweite fällt bei Paulus selbst die Rechtfertigung der Thäter des Gesetzes am Gerichtstag, die er in Rm 2 in Aussicht stellt[3]. Selbstverständlich ist die Tragweite dieser zwei Arten von Urteilssprechung eine sehr verschiedene: Das eine Mal: Lob der guten That, das andere Mal: Aufnahme in die ewige Seligkeit, Rettung.

Es fragt sich, welches Urteil Gottes Paulus bei seiner Rechtfertigungslehre im Auge hat: denn er kennt von Haus aus beide Arten, wie seine Lehrer, die Rabbinen, beide kennen. Unter der Rechtfertigung, für die er streitet, versteht er das einmalige, abschliessende Urteil Gottes, das Urteil, das über Leben und Tod entscheidet[4]. Aber, und nun kommt die Neuerung: Erstens verlegt er dies Endurteil Gottes — statt es erst von der Zukunft zu erwarten — an den Anfang des Christenstandes, an den Eintritt in die Gemeinde, so dass jeder Christ als bereits gerecht Erklärter dem Gerichtstag froh entgegensehen darf[5]. Zweitens giebt er der Gerechterklärung Gottes einen neuen Sinn, dadurch, dass nicht Gerechte, sondern Sünder gerecht erklärt werden. Es heisst von jetzt an Vergeben, nichts anderes, dies Vergeben gültig für Zeit und Ewigkeit[6]. Während der Jude dem unsicheren Urteil Gottes angstvoll entgegengeht in der Hoffnung, auf Grund seiner gerechten Thaten beim Gericht zu bestehen, hat der Christ vom Eintritt in die Gemeinde an die Gewissheit, trotzdem er Sünder ist, die ewige Vergebung empfangen zu haben. Beides, die Vergegenwärtigung des Heils und der Empfang der Gnade statt des Rechts macht aus der Rechtfertigung ein gänzlich neues Ding. Geblieben ist nur der juristische Terminus und damit der Schein des Rechtlichen. „Ich bin gerechtfertigt" heisst jetzt nicht mehr: ich habe vor Gott etwas Gutes gethan, sondern ich habe Vergebung empfangen und stehe in der Gnade fest.

Welches ist nun die Stellung Gottes bei der Rechtfertigung? Hier kommt nun der Widerspruch des neuen Sinnes und der alten Form klar an den Tag. Den juristischen Ausdrücken nach

---

[1] Lc 18 14. [2] Rm 4 3. [3] Rm 2 13. [4] Rm 8 30 5 1ff. [5] Rm 5 1ff. 9f. [6] Rm 4 5 7f.

muss Gott als Richter gedacht sein. Als solcher fällt er sein Urteil auf Grund vorliegender Leistungen der Menschen. So ist es, wenn man nur die Form im Auge hat. Der Inhalt sagt das Gegenteil. Der Gott, der Sünder für gerecht erklärt[1], hört auf, Richter zu sein. Er ist der Gott der Gnade, nicht des Rechts. Wenn nur nicht selbst bei dieser neuen Fassung das alte Schema: Erst der Mensch, dann Gott, bewahrt bliebe!

Die jüdische Rechtfertigungslehre rechnete mit dem Richtergott, der straft oder belohnt. Die Verbesserung des Paulus setzt an dessen Stelle den Gott der Gnade, der den Sündern um ihres Glaubens willen vergiebt. Aber im letzten Grund wollte Paulus das neue Schema: „Zuerst Gott, dann der Mensch" aufstellen. Er thut dies im Galaterbrief durch die Betonung der Verheissung, durch ihre Verknüpfung von Verheissung und Glauben zu einem Begriffspaar[2]. Der verheissende Gott ist der zuvorkommende Gott; der Glaube des Menschen kommt erst nach. Dasselbe soll im Römerbrief die Lehre von der Offenbarung der „Gerechtigkeit Gottes" im Tod Jesu ausdrücken[3]. Im Zusammenhang der ganzen Rechtfertigungslehre muss „Gerechtigkeit" das Substantiv zu „rechtfertigen" sein und eben Rechtfertigung heissen[4]. Paulus hat nur darum nicht das gewöhnliche griechische Wort „Rechtfertigung"[5] gebraucht, weil ihm das AT den festen Ausdruck „Gerechtigkeit Gottes" an die Hand gab[6]. Es heisst — entsprechend der paulinischen Wendung des Begriffs — einfach Vergebung, Gnade, Liebe[7]. Diese Gnade Gottes soll eben im Tod Jesu offenbar geworden sein; hier sei das Objektive gegeben, an das der Vergebung suchende Sünder sich klammern dürfe[8]. Damit sagt Paulus, dass Gottes Liebe nicht erst auf den Akt des Glaubens folgt, sondern ihm vorangeht. Das ist die grosse Umkehr des religiösen Verhältnisses, wie Paulus selbst sie erlebt hat. Aber freilich, es ist ihm nicht gelungen, seine neuen Gedanken in anschaulicher Weise auszudrücken. Die alte Form der Rechtfertigungslehre war zu mächtig. Das einfache Wort: „Gott ist unser Vater" fand Paulus im Streit mit den Juden nicht.

Am verhängnisvollsten aber wirkt das alte juristische Schema auf die Stellung des Menschen in der Rechtfertigungslehre ein.

[1] Rm 4 5. [2] Gal 3 18 22. [3] Rm 1 17 3 21—26 10 3. [4] Rm 3 20 21. [5] Rm 5 18. [6] Jes 51 5 6 8 Ps 97 2 etc. [7] Rm 1 16 f. 10 10. [8] Rm 3 24 ff.

Der Glaube an Jesus Christus wird die Bedingung der Rechtfertigung. Nun war für Paulus selbst Glaube nichts anderes als das Spüren der Liebe Gottes im Tod Jesu, das Sichschenkenlassen von Gott, das reine Gegenteil jeder Leistung. Aber im Kampf mit den Judaisten bildet er zu ihrer These: Rechtfertigung aus den Werken des Gesetzes, die Antithese: Rechtfertigung aus dem Glauben[1], setzt den Glauben somit an Stelle der Gesetzesceremonien als das vor Gott gültige Werk des Menschen. Das will er freilich nicht; er betont, dass Glaube und Werkeschaffen Gegensätze seien[2], allein die Macht der gegnerischen Formel ist stärker als sein Wille. Und was ist dann schliesslich der Glaube, der die Rechtfertigung nach sich zieht? Der Glaube an Jesu Messianität, Tod und Auferstehung, mit einem Wort: der Kirchenglaube. Damit ist in der That an Stelle von Beschneidung, Speisesatzungen, Sabbat etc. ein neues Werk, das kirchliche Bekenntnis, getreten, und schont scheut die Apologetik nicht vor dem verhängnisvollen Satz zurück: der Kirchenglaube wird beim Gericht retten und Seligkeit verschaffen[3]. Das ist auch geschichtlich begreiflich. Der Streit mit Juden und Judaisten betraf die Frage, ob der Eintritt in die christliche Gemeinschaft als Ersatz für die jüdischen Ceremonien gelten dürfe oder nicht. Aber wie weit liegt diese Fragestellung ab von den tiefen persönlichen Erfahrungen des Paulus!

Aber nun musste noch der ATliche Beweis für die „Rechtfertigung aus dem Glauben" erbracht werden. Er war unentbehrlich, wenn Paulus den Judaismus widerlegen wollte. An sich war dieses Beweisverfahren etwas Missliches. Wie konnte Paulus das grosse Neue, das er an Jesus erlebt hatte, im AT wiederfinden! Aber die Apologetik macht es sich leicht, sie sieht auf die Worte. Zufällig fanden sich die entscheidenden Worte „Glaube" und „Gerechtigkeit" im AT. Gen 15: „Abraham glaubte, und es ward ihm als Gerechtigkeit angerechnet" —[4] Habak 2: der Gerechte aus Glauben wird leben[5]. Damit war der Beweis aus Gesetz und Propheten erbracht[6]. Durch Gen 15 gewann Paulus sogar Abraham, den Stammvater des jüdischen Volks[7], für seine Lehre. Ein ungeheurer Vorteil! Nun kam ja das Gesetz erst lange hintendrein, 430 Jahre später, und war

[1] Gal 2 16. [2] Rm 4 5. [3] Rm 10 9—13. [4] Gal 3 6 Rm 4 3.
[5] Rm 1 17. [6] Rm 3 21. [7] Rm 4 1.

ganz klar als das Sekundäre erwiesen[1]. Nun war selbst die Beschneidung jünger als der Glaube — ihre Einsetzung steht zwei Kapitel nach Gen 15 —, also ebenfalls etwas Sekundäres, nicht die Hauptbedingung[2]. Der Altersbeweis hatte für Paulus entschieden; da hatte er gewonnene Sache, denn das Alte war nach dem Glauben jener Zeit in jedem Fall das Ehrwürdigere, Heiligere. Mit fast raffinierter Klugheit wusste Paulus selbst aus einer Stelle, die gerade das Gesetz den Menschen anpries, die Glaubensgerechtigkeit zu beweisen. Es war die Stelle Dtn 30 11 ff.: „Das Gebot, das ich dir heute gebiete, ist dir nicht verborgen, noch zu ferne ... Denn es ist das Wort nahe bei dir, in deinem Mund und in deinem Herzen, dass du es thuest." Der kluge Mann liess bloss die ersten Worte (das Gebot etc.) und den Schluss (dass du es thuest) fort und hatte im Nu das „Wort" auf sein Evangelium, Mund und Herz auf Glaube und Bekenntnis gedeutet[3]. Einem Rabbinen konnte diese Deutung einzig als Betrug erscheinen. So hat man es zweifellos auch dem Paulus entgegengerufen[4]. Darauf antwortete er, dass eben die „Decke des Moses" über den Herzen der Juden liege bei der Vorlesung des alten Bundes; deshalb bleibe ihnen das Ende des Gesetzes verhüllt[5]. Kürzer und schärfer: der Teufel habe ihren Sinn geblendet[6]. Das war dann der Abschluss des Schriftbeweises zwischen Paulus und seinen Gegnern.

Für uns ist hier noch etwas anderes lehrreich. Die Erlösungstheologie bekommt eine Lücke durch diese Apologetik mit Abraham. Vorher hörten wir immer, dass die ganze Menschheit eine massa perditionis sei, der erst mit Christus das rettende Licht aufgehe. Jetzt steht auf einmal mitten in der schlechten Welt längst vor Christus das goldene Zeitalter Abrahams. Der Widerspruch kommt daher, dass sich zwei getrennte Systeme der Apologetik (für die Griechen das eine — für die Juden das andere) hier kreuzen. Folge davon ist, dass das AT und sein Gott gerettet werden; der Gott Jesu Christi ist auch der Gott Abrahams. An diesem Felsen der Apologetik ist später der ganze gnostische Sturm abgeprallt. So wurde selbst dieser künstliche Schriftbeweis für die Kirche ein Glück.

Wer, befreit von protestantischem Vorurteil, die Rechtferti-

[1] Gal 3 17. [2] Rm 4 10 f. [3] Rm 10 6–11. [4] II Kor 4 2.
[5] II Kor 3 14. [6] II Kor 4 4.

gungslehre des Paulus betrachtet, muss sie eine seiner unglücklichsten Schöpfungen nennen. Schief ist das Wort rechtfertigen mit dem neuen Sinn, verwirrend die Stellung Gottes, der als Richter den Sünder für gerecht erklärt, schlimm die Hochschätzung des kirchlichen Glaubens als der beim Gericht entscheidenden That, willkürlich und künstlich der Beweis aus dem AT. Paulus kämpfte für den Universalismus des Christentums, für den Ersatz der Rechtsreligion durch die Religion der Liebe, aber erreicht hat er die Aufrichtung der christlichen Kirche mit dem neuen Recht von Glaube und Bekenntnis, mit der Wiederkehr aller jüdischen Sünden, der Engherzigkeit, des Fanatismus, der kleinlichen Auffassung Gottes. Aber trotz alldem liegt verborgen unter der schlechten Form ein tiefsinniger grosser Gedanke: Gott unser Vater, der uns schenkt und giebt, ob wir's verdienen oder nicht verdienen, und wir Menschen, so wie wir sind, seine Kinder, die aus seiner Liebe leben sollen, dieser Gedanke zugleich bekräftigt und veranschaulicht durch die Thatsache der Erscheinung Jesu. Diesem Gedanken, nicht seiner schlechten Form sind allerdings wir Protestanten besondere Ehrfurcht schuldig.

2. Aber noch blieb der zweite Vorwurf der jüdischen Gegner: der Wegfall des Gesetzes bedeute soviel wie die Aufforderung zum schrankenlosen Sündigen. Die Aufnahme der Heiden ohne Gesetz führe nur die Unsittlichkeit in die christlichen Gemeinden ein. Die Antwort des Paulus darauf war die Lehre von der christlichen Freiheit.

Das Wort Freiheit fasst er dabei in einem ganz bestimmten Sinn: es ist die Freiheit vom jüdischen Gesetz, das wie ein Tyrann die Menschen in Knechtschaft hielt[1]. Frei sind die Kinder; daher ist die Freiheit vom Gesetz zugleich Kindschaft Gottes. Das ist eben die grosse That Christi nach Paulus, dass er uns aus Sklaven der Gesetzesreligion zu freien Kindern Gottes gemacht hat[2].

Die Freiheit vom Gesetz ist aber keine Gefahr, weil der Christ von innen heraus ein neues Leben führt. Der Christ hat nämlich an dem ihm geschenkten Geist Gottes einen vollen Ersatz des Gesetzes. Während das Gesetz von aussen als etwas uns Fremdes das Unerfüllbare forderte und nicht im stande war, das innere Gesetz der Sünde in den Gliedern zu brechen, schenkt

[1] Gal 2 4 5 1 13 II Kor 3 17. [2] Gal 4 1–7.

der Geist den Christen von innen heraus die Kraft zum neuen Leben, und alles, was aus dem Geist kommt, ist nicht gegen das Gesetz, sondern erfüllt es[1]. Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Keuschheit[2]. Kommt die Liebe aus dem Geist, so ist ja mit ihr die Erfüllung des ganzen Gesetzes gegeben, da das Gebot der Nächstenliebe die Summe des Gesetzes ist[3]. So ist die Freiheit des Christen vom Gesetz keine Freiheit zur Sünde, da aus dem Geist nur Ueberwindung der Sünde und Gehorsam gegen Gottes Willen stammt[4].

Man glaubt aus der Nacht an den hellen Tag zu treten, wenn man von den mühsamen Argumenten der Rechtfertigungslehre zu diesen wundervoll einfachen Sätzen gelangt. Aus ihnen spricht der Jubel eines Mannes, der aus einem greisenhaften Gelehrten wieder ein Kind geworden ist, und zugleich eine Begeisterung für den Sieg des Guten in allen seinen Freunden, wie sie den schöpferischen Perioden eigen ist. Die Ueberlegenheit der neuen Religion über die alte hat sich nirgends so glänzend ausgedrückt. Allein ein näherer Blick belehrt uns, dass nicht einfach die Wirklichkeit, sondern ihre apologetische Färbung hier vor uns steht. Paulus selbst musste wissen, dass der Geist sehr verschiedene Wirkungen zeitigte, z. B. in Korinth, darunter solche, die dem Leben die Richtung auf einen sittlich gefährlichen zügellosen Enthusiasmus zu geben drohten. Man vergleiche nur die Geistesfrüchte, die der Apologet im Galaterbrief aufzählt[5], mit denen, die der I. Korintherbrief registriert[6]. Davon abgesehen, wusste Paulus genau, dass der Geist nicht einfach mit kausaler Notwendigkeit wirkt, so dass sich rein logisch das sittliche Leben aus ihm deduzieren liesse. Was er als Apologet beschreibt, war das Ideal, nicht die Wirklichkeit in seinen Gemeinden. Man lese z. B. den Satz: Die Christus Angehörenden haben ihr Fleisch gekreuzigt samt Lüsten und Begierden[7]. Wörtlich gefasst, wäre das eine Unwahrheit; es soll als Ideal, als Ziel des Strebens aufgestellt werden. Ganz dasselbe gilt von der Idee der Wiedergeburt — Paulus braucht lieber das Wort Auferweckung — die Paulus im Römerbrief aufstellt als Parallele zur Theorie vom Geist. Man hatte ihm wieder einmal vorgeworfen, seine Gnadenlehre führe zur Unsittlichkeit. Darauf antwortet Paulus in An-

[1] Rm 8 4 Gal 5 23. [2] Gal 5 22f. [3] Gal 5 14 Rm 13 8ff. [4] Rm 8 2 4—9. [5] Gal 5 22f. [6] I Kor 12 8ff. [7] Gal 5 24.

lehnung an den Taufritus, die Sünde sei für die Christen unmöglich, weil sie ihr bei der Bekehrung ein für allemal abgestorben seien und durch den Tod mit Christus von aller Beziehung zu ihr gelöst[1]. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, wie grosse sittliche Umwandlungen zuweilen vom Augenblick der Bekehrung an im Missionsleben vor sich gehen. Aber die Verallgemeinerung solcher Fälle ist doch erst das Werk der Apologetik, die das Ideal für Wirklichkeit nimmt.

Paulus hat das selbst auch gespürt und deshalb im Galaterwie im Römerbrief die Aufforderung im Imperativ an die Beschreibung im Indikativ angereiht[2]. Man darf vielleicht weiter gehen und sagen, dass schon die Beschreibung des Ideals als Befehl an die Leser, es zu erreichen, von ihm geschrieben wurde. Aus der Theorie vom Geist wie aus der Theorie der Wiedergeburt soll der Christ die Verpflichtung herauslesen, seine christliche Freiheit als Gehorsam unter Gottes Willen zu verstehen[3]. Ihre Freiheit soll ein Dienst an den Brüdern[4], eine Freiheit von der Sünde und Dienst unter der Gerechtigkeit sein[5]. Dabei bleibt Paulus fest: von Gesetz keine Rede, die Christen sind nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade[6]. Aber an Stelle des äusseren Gesetzes tritt die innere Verpflichtung[7], deren einfacher Inhalt die Liebe zu Gott und den Brüdern ist. Diese innere Verpflichtung soll an Stelle des Gesetzes der Herr ihrer Seele werden. Die Polemik gegen die Juden, die Unmöglichkeit, unter Nomos etwas anderes als das jüdische Gesetz zu verstehen, hat den Paulus verhindert, vom Gesetz der Pflicht in uns zu reden. Schliesslich hinderte ihn daran auch seine Lehre vom Geist, der doch immer als etwas Fremdes in uns hereintritt und nie aufgeht im Begriff des gut gewordenen Willens. Aber unter der Decke dieses Antinomismus und dieser supranaturalen Geisttheorie bahnt sich unmerklich die Idee des guten Willens und der Pflicht an als Verheissung für die Zukunft. Nur so ist es zu erklären, dass der Mann, der das Gesetz aufhob, zugleich den sittlichen Charakter des Christentums am tiefsten erfasste. In der Polemik des Paulus gegen Juden und Judaisten ringen zum erstenmal die grossen Ideen der Kindschaftsreligion und der sittlichen Freiheit nach einem klaren Ausdruck. Sie finden keine Form, die

[1] Rm 6 2–10. [2] Gal 5 25 f. Rm 8 12 ff. 6 11 ff. [3] Rm 6 13. [4] Gal 5 13. [5] Rm 6 18 22. [6] Rm 6 15 Gal 5 18. [7] Rm 8 12.

ihnen den Sieg sichert, aber doch ist es für die ganze Zukunft des Christentums ein Glück, dass sie so nahe mit seiner Entstehung verbunden sind.

Das Resultat all dieser Theorien über Gesetz, Rechtfertigung, Freiheit ist die Aufhebung der falschen jüdischen Idee. Die wahre Religion ist nicht die Verfassung des heiligen Judenstammes, so gewiss als Gott nicht allein jüdischer Volksgott ist. Man muss erst der jüdischen Stammessitte entfliehen, wenn man Gottes Kind werden will. Damit nimmt Paulus den Standort ein, der allein dem Evangelium Jesu entspricht. Er zieht die Konsequenz aus Jesu Predigt und erhebt das Christentum mit Bewusstsein zur Weltreligion. Ob dabei die einzelnen Theorien unseren Beifall finden oder nicht, sie stehen doch alle im Dienst einer weltgeschichtlichen That.

Freilich hat dies Unternehmen seine Kehrseite. Die Zerstörung der jüdischen Verfassung kommt der Aufrichtung der christlichen Kirche zu gut. Und diese Kirche hat auch ihre Verfassung, zunächst eine geistige: den Glauben, das Bekenntnis zu Jesus, aber schon setzen sich in den Sakramenten die neuen Ceremonien an. So seltsam es klingt, der Vernichter der jüdischen Kirchenidee ist der eigentliche theoretische Schöpfer des neuen Kirchensystems. Dieses hat keinem Mann so viel zu verdanken wie dem Verfasser des Satzes: Wer glaubt, wird selig werden.

Nur war dieser im ganzen noch rein geistige Standpunkt des Paulus viel zu hoch für die Folgezeit. Es konnte nicht beim blossen Wegfall des jüdischen Gesetzes bleiben; schon die Erziehung der Heiden erforderte ein neues christliches Gesetz. Dieses bildet sich, wie einst das jüdische, durch die allmähliche Anhäufung und schliessliche Sanktionierung kirchlicher Sitten, Rechtsformen, Kultusordnungen, Dogmen etc. Die Entstehung des Katholizismus ist die allmähliche Verwandlung der Glaubenskirche in die Dogmen, Rechts- und Ceremonienanstalt. Das ist dann freilich der grösste Abfall von Paulus, aber ein Abfall auf der Bahn der Kirchenidee, die Paulus geschaffen hatte.

Das Schicksal des jüdischen Volkes.

Die Folge der Mission des Paulus war eine ungeheure. Das Christentum wurde Religion der Griechen und Römer, der Mittelmeervölker überhaupt, statt wie bisher Religion der Juden zu

sein. Es war ganz offenbar, dass Gott sein altes Volk verlassen hatte und neue Wege ging. Israel in seiner Gesamtheit stand auf einmal draussen, abseits der göttlichen Heilsgeschichte.

Auch das war freilich eine Konsequenz des Wortes Jesu. Jesus hatte beim Hauptmann von Kapernaum und bei der kananäischen Frau mehr Glauben gefunden als in Israel[1]. Er hatte den Vorzug Israels mit klaren Worten aufgehoben: den Niniviten, der Königin von Saba wird es im Gericht besser gehen als diesem Volk[2]. Paulus ist nur der Vollender der grossen von Jesus begonnenen Nivellierung. Das 2. und 3. Kapitel im Römerbrief ist die grosse Urkunde dafür. Da wird die Gleichheit der Juden und Heiden vor Gott proklamiert. Gott ist unparteiisch[3]. Der blosse Besitz des geschriebenen Gesetzes hat gar keinen Wert, da Heiden es in ihrem Herzen tragen; einzig das Thun entscheidet am Gericht[4]. Die buchstäbliche Beschneidung ist gar kein Vorzug; Unbeschnittene, die Gottes Willen thun, werden die beschnittenen Gesetzesübertreter richten[5]. In Wirklichkeit stehen Juden und Heiden in gleicher Weise unter der Sünde, bloss die Juden mit grösserer Verantwortung[6]. Darum fort mit allem Nationalstolz und allem Rühmen auf Grund der Zugehörigkeit zum heiligen Stamm. Die eigenen Sprüche der Bibel verstopfen den Juden den Mund und stellen alle Welt ohne Unterschied als straffällig vor Gott hin[7]. So konnte nur ein Jünger Jesu reden.

Die Antwort auf solche Strafpredigten war selbstverständlich der Vorwurf der Apostasie[8]. Besonders in Rom muss das Gerücht verbreitet gewesen sein — auch unter Christen —, Paulus habe sein Volkstum verleugnet und lästere Volk, Gott und Gesetz. Es war kein gerechter, obschon ein begreiflicher Vorwurf. Paulus durfte in aller Wahrhaftigkeit vor Gottes Angesicht bezeugen, dass er lieber wünschte, selbst verbannt zu sein von Christus zum Besten seiner stammverwandten Brüder[9]. Ihr Heil war wirklich der Wunsch seines Herzens und der Gegenstand seiner Fürbitte vor Gott[10]. Aber gerade gegenüber solchen Anklagen zerdrückte ihm das Problem fast die Seele: Wie reimt sich der gegenwärtige Unglaube der Juden mit Gottes Verheissung an sie, mit der glorreichen Vergangenheit des Gottesvolks?

[1] Mt 8 10 Mc 7 24—30. [2] Mt 12 41 f. [3] Rm 2 11. [4] Rm 2 13 ff.
[5] Rm 2 25—29. [6] Rm 3 9. [7] Rm 3 19. [8] Act 21 21. [9] Rm 9 3.
[10] Rm 10 1.

Kann das Volk Gottes verloren gehen?[1] Die Antwort auf diese Frage ist das letzte grosse Stück der Apologetik, die diesmal ebensowohl seinem Herzen wie seinen Landsleuten gilt.

Zuerst wird feierlich der Vorzug Israels vor allen anderen Völkern proklamiert — sehr im Widerspruch mit anderen Sätzen des gleichen Briefes: Israel gehören die Kindschaft, die Herrlichkeit, die Gesetzgebung, die Bündnisse, der Gottesdienst, die Verheissungen, die Väter, Christus dem Fleisch nach[2]. So redet der Jude in Paulus, der sich auf einmal erinnert, woher er stammt. Aber nun beginnt in drei Ansätzen das grosse Ringen nach Klarheit über die Ziele Gottes mit diesem hochbegnadigten Volk.

Erster Ansatz: Ist Gottes Wort hintällig geworden?[3] Nein, die Bibel selbst verkündet die Auswahl unter Abrahams Kindern und die freie Wahl Gottes überhaupt. Wenn Gott bloss einen Teil Israels selig macht, einen anderen Teil verwirft und statt dessen Heiden rettet, steht das alles mit der Bibel in Einklang. Der Gott der Bibel hat sich selbst als Gott der Willkür und Macht geoffenbart. Was er thut, ist recht. Der schwache, nichtige Mensch soll sich bescheiden beugen vor dem souveränen Heils- und Zornesratschluss Gottes, der ihm im AT. entgegentritt[4].

Zweiter Ansatz: Wie verträgt sich aber die Rettung der Heiden, die nicht nach Gerechtigkeit trachteten, mit der Verstossung Israels, das der Gerechtigkeit nachjagt?[5] Gerade Israels Frömmigkeit, sein falscher Werkeifer ist schuld, dass es sich gegen Gottes neuen Weg verschloss. Die Heiden sind empfänglich, Gottes Thun zu schauen, während Israel sein frommer Eifer unempfänglich macht. Gott giebt sich denen zu eigen, die sich von ihm schenken lassen[6].

Dritter Ansatz: Ist nun aber endgültig die Erwählung Israels aufgehoben?[7] Nein. Die Verstockung eines Teils von Israel hatte nur den Zweck, die Heiden zum Heil heranzuziehen. Ist aber die Fülle der Heiden eingegangen, so hört Israels Verstokkung auf, und ganz Israel wird gerettet werden. So muss es geschehen um der Verheissungen an die Väter willen, denn unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes[8].

[1] Rm 11 1. [2] Rm 9 4f. 3 2. [3] Rm 9 6. [4] Rm 9 6–29. [5] Rm 9 30f. [6] Rm 9 32–10 21. [7] Rm 11 1. [8] Rm 11 1–29.

Die drei Ansätze stehen nicht in direktem Widerspruch zu einander; eher sind es Stufen, die der Gedanke der Reihe nach durchwandern muss. Die Folge dieser Stufen gewährt uns einen Einblick in die innerste Art des paulinischen Forschens. Das erste Gebot der Forschung heisst: Unterwerfung unter den unverständlichen, aber überlegenen Willen Gottes, Ehrfurcht vor Gottes Weg, ob du ihn begreifst oder nicht begreifst. So redet der Semit, der vor Allah in den Staub sinkt, auch wenn er ihn zertritt wie einen Wurm. Erst wenn so Gott die gebührende Unterwerfung unsererseits erhalten hat, darf schüchtern nach der menschlichen Schuld gefragt werden, die Gott vielleicht bei seinem Handeln bestimmte. Entsprechend der Kleinheit des Menschen giebt es nur eine Hauptschuld: Das Auf-sich-selbst-stehen-wollen, die Verschliessung der Sinne gegen Gottes neue Wege. Hier schreibt Paulus als Christ aus der tiefsten Erfahrung heraus. Es ist die Schuld aller Orthodoxie, ihr eigenes fertiges System über Gottes freie Zukunftsgedanken zu stellen. Aber bei diesem menschlichen Verhalten darf der Blick nie stille stehen. Gott zuletzt, wie zuerst! Die Frage nach dem Zweck Gottes führt allein zur Klarheit. Der Zweck Gottes muss auf die Realisierung seiner Verheissungen gehen. Die Aussicht in die Zukunft bringt die Aufhellung aller Dunkelheiten. Hier am Schluss redet wieder der Jude, für den Gott und Israel zuletzt untrennbar zusammengehören. So hebt die Betrachtung beim schrecklichen Geheimnis an, sucht dann Klarheit in dem Nachdenken über mögliche Gründe Gottes, um schliesslich in dem Erfassen seiner Zwecke in der Zukunft Trost und Versöhnung zu finden.

Und doch welch ein Hin- und Herwogen der verschiedensten Gedanken über Gott! Zuerst der Gott der Willkür und Macht[1], dann der ethische Gott, der die annimmt, die für ihn offen bleiben[2], endlich der Nationalgott, der gegen seine Lieblinge Treue hält[3]. Dieser letzte Gott ist für Paulus der stärkste, jedoch mit der Einschränkung, dass die Freiheit und Weite des Evangeliums keinen Schaden leiden darf.

Jesus hatte ein klares definitives Verwerfungsurteil über Israel ausgesprochen, weil er im Laufe seines Wirkens erkannte, dass Gottes Weg von Israel weggeht, und weil er sich dieser Er-

[1] Rm 9 17 21. [2] Rm 10 12. [3] Rm 11 28.

fahrungserkenntnis unterwarf[1]. Paulus, der vor der vollendeten Thatsache des neuen Gottesweges stand, hat sich dieser Erfahrungsthatsache nicht unterworfen, sondern das alte Bibelwort höher gestellt[2]. Dies Verfahren: der Respekt vor den Thatsachen dort, vor der Bibel hier — ist für Jesus wie für Paulus charakteristisch. Zugleich sehen wir hier wieder, dass bei der Behandlung solcher apologetischrer Probleme der geschichtliche Jesus für Paulus einfach nicht existiert. Von ihm ist in den drei Kapiteln des Römerbriefes, die Israels Schicksal behandeln, überhaupt nicht die Rede. Einzige massgebende Autorität scheint der Wortlaut des griechischen ATs, der eine solche Heiligkeit und Herrschermacht besitzt, dass in allen Fällen, wo er mit dem menschlichen Gewissen in Kollision kommt, dieses vor der Stimme der Offenbarung zu schweigen hat[3]. Freilich ist das Schein! Man weiss zur Genüge, wie Paulus sonst mit diesem Wortlaut des ATs sich abzufinden wusste. In Wahrheit ist doch einzig sein patriotisches Gefühl, das er auch als Christ nicht los wurde, das Ausschlaggebende gewesen.

Den jüdischen Patriotismus des Paulus, der sich den Thatsachen zum Trotz auf Gottes Verheissung im AT stützt, hat die christliche Kirche abgelehnt, seitdem sie in dem grauenvollen Untergang des jüdischen Staats und Heiligtums ein Gottesurteil zu sehen begann. Um so fester hielt sie an der anderen Gedankenreihe des Apostels fest, dass Israels Beruf an die Heidenkirche übergegangen sei samt allen Rechten und Verheissungen[4]. Während der Schluss von Rm 11 der Vergessenheit verfiel, gaben der Nachweis der wahren Abrahamskindschaft[5], die Allegorie von Isaak und Ismael[6], das Wort von den zwei Bünden[7], das Oelbaumgleichnis[8] und all die von Paulus usurpierten Prophetenworte[9] der werdenden katholischen Kirche das stolze Gefühl, in Israels Erbe getreten zu sein für alle Zukunft.

C. Die paulinische Gnosis.

Die Erlösungstheologie wie die antijüdische Apologetik ist von Paulus mitten in seiner Missionsarbeit zu rein praktischen Zwecken gebildet worden. Es galt — zur Gewinnung der Hei-

[1] Mt 8 11f. Mc 13 2. [2] Rm 11 26. [3] Rm 9 14f. [4] Gal 6 16 Phil 3 3. [5] Gal 3 7—29 Rm 4. [6] Gal 4 22—31. [7] II Kor 3 6—11. [8] Rm 11 17. [9] Rm 9 25f. 27ff.

den — Jesus in einem grösseren, ihnen verständlichen Zusammenhang vorzuführen, weiter diesen Zusammenhang zu verteidigen gegen die Angriffe der Juden und jüdischen Christen. Man kann weiter gehen und sagen, dass Paulus überhaupt kaum jemals spekuliert hat im Interesse des reinen Wissens, der Wahrheit. Alle seine Sätze, auch die entlegensten, dienen praktischen Zwecken des Missionslebens und sind nie ohne Rücksicht auf sie aufgestellt. Trotzdem ist es eine Thatsache, dass das Wissen, die Erkenntnis durch Paulus eine Macht im Christentum geworden ist. Wie ganz anders stand Jesus zum Problem des Wissens! Die Abwesenheit jeder Spekulation, die Richtung auf das Handeln allein kennzeichnet seine ganze Wirksamkeit. Wenn er sich der Erkenntnis Gottes rühmt[1], so meint er im Gegensatz zur Wissenschaft der Rabbinen das Verständnis des göttlichen Willens, der so einfach ist, dass ihn alle Unmündigen, Ungelehrten fassen. Das Auftreten der Lehrer in der Urgemeinde ist dann ein Schritt auf dem Weg zur Bildung einer Theologie. Aber der eigentliche Schöpfer der kirchlichen Wissenschaft ist erst Paulus. Durch ihn werden Erkenntnis und Erkennen so besonders wichtige Dinge im Christentum. Grosse Systeme, wenn auch zunächst apologetische, werden aufgerichtet. Der Beweis tritt auf, oft in kompliziertester Form. Es wird ein festes Stück des christlichen Ideals, dass ein Christ reich sei an Wort und Erkenntnis jeder Art[2]. Und Jesus selber ist den Gläubigen von Gott zur Weisheit gemacht[3]; alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis sind in ihm verborgen[4]. Damit ist eine ungeheure Veränderung des Christentums eingeleitet; es betritt, zunächst schüchtern und tastend, den Weg nach der Philosophie hinüber, selbstverständlich kirchlicher Philosophie. Der Grund dieser Veränderung ist ganz gewiss zum grossen Teil in der theologischen Vorbildung des Paulus zu suchen: dazu kommt aber sofort der grosse Wechsel der geschichtlichen Situation. Sobald sich das Christentum vom Judentum definitiv loslöst und dem Judentum wie dem Hellenismus selbständig gegenübertritt, erwächst ihm die Aufgabe der Aufklärung der Juden und Heiden, die es früher gar nicht besass. Bei Paulus befinden wir uns noch in dem Stadium, wo die griechische Philosophie als Bildungsmacht, mit der zu kon-

[1] Mt 11 27. [2] I Kor 1 5 Phil 1 9 Kol 1 9f. 2 2 Eph 1 8 17ff. [3] I Kor 1 30. [4] Kol 2 3.

kurrieren wäre, noch so gut wie ganz ignoriert wird. Die von ihm gebildete Wissenschaft ist noch wesentlich jüdische Aufklärung, Wissenschaft vom AT.

Was ist Gnosis bei Paulus?

Drei Merkmale konstituieren sie: 1. Sie steht höher als die Pistis, der Glaube, den sie immer voraussetzt als Vorstufe, den sie aber eben unter sich lässt. Das ist am klarsten in den zwei ersten Kapiteln des I. Korintherbriefes ausgedrückt; zuerst die Thorheit des Kreuzes, die Glaubenspredigt, dann die göttliche Weisheit der Gnosis, die eben die Thorheit als Weisheit verstehen lehrt[1]. 2. Sie ist Eigentum einzelner, nicht aller. Die Rede der Weisheit und die der Erkenntnis zählt Paulus als besondere Geistesgaben auf, die einzelnen geschenkt werden[2]. „Nicht alle haben die Erkenntnis[3]." Wohl ist es das Ziel, dass alle Christen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen[4], aber jetzt in der Gegenwart besteht der Unterschied Wissender und Nichtwissender[5]. 3. Sie stammt aus dem Geist, wie besonders I Kor 2, das Hauptkapitel dafür, ausführt. Durch den Geist hat uns Gott die Weisheit enthüllt[6]. Wir haben den Geist empfangen, der aus Gott ist, um damit zu verstehen, was uns von Gott geschenkt ist[7]. Dies letzte Merkmal ist das wichtigste. Es richtet die scharfe Grenze auf zwischen der menschlichen Wissenschaft und der Erkenntnis im Sinne des Paulus. Der Ursprung beider ist total verschieden. Jene kommt aus der Vernunft und ist Werk des Menschen, daher fehlerhaft, schwach. Diese stammt von Gott aus Offenbarung und ist daher wahr von vornherein[8]. Schon der Ausdruck beider Wissenschaften, der menschlichen und göttlichen, ist ein verschiedener: Jene redet in Schulworten menschlicher Weisheit, diese in geistlicher Sprache als von geistlichen Dingen[9]. Weiter aber folgt aus diesem verschiedenen Ursprung, dass der Weltweise den Gnostiker nicht versteht, ja nicht verstehen kann, weil die Gnosis geistlich ergründet werden muss, dass dagegen der Gnostiker alles ergründet, selbst aber von niemand ergründet wird[10].

In diesen folgenschweren Sätzen ist zum erstenmal der Unterschied kirchlicher und ausserkirchlicher Wissenschaft feierlich

[1] I Kor 1 21 2 2–2 6ff. [2] I Kor 12 8. [3] I Kor 8 7. [4] Eph 4 13f. [5] Eph 4 11ff. I Kor 3 1f. [6] I Kor 2 10. [7] I Kor 2 12. [8] I Kor 2 6 12. [9] I Kor 2 13 4. [10] I Kor 2 14f.

aufgestellt: sie verhalten sich wie Vernunft und Offenbarung, menschlich und göttlich. Dadurch wird der Pessimismus der Erlösungslehre nach der intellektuellen Seite hin ergänzt. Zur vollständigen sittlichen Unfähigkeit der Menschheit ausser Christus tritt ihre geistige Ohnmacht. Es fehlt ihr jedes höhere Verständnis Gottes und des Heils, weil die Vernunft an die Dinge des Geistes nicht heranreicht. Was ist nun aber dieser Geist? Es ist einfach der Geist der Kirche oder Sekte, die Summe der Eindrücke, Stimmungen, Gefühle, Willensbewegungen, Gedanken, die in der Kirche produziert werden und sich als notwendig und heilig durchsetzen in ihr. Mit einem Wort: das christliche Bewusstsein, wie es von Jesus begründet wurde und sich fortpflanzte in seiner Sekte. Vor ihm als höchster Instanz muss sich ausweisen, was als göttlich gelten will. Was ihm irgendwie widerspräche, würde nicht als Offenbarung gelten. Es selbst aber, das christliche Bewusstsein, ist undiskutierbar, seiner selbst gewiss, Höchstes und Letztes. Ein stolzes, auch berechtigtes christliches Selbstgefühl redet aus dieser Theorie. Sie will die Eigentümlichkeit und Souveränität der christlichen Religion wahren — das ist ihr ewiges Verdienst —, aber sie thut dies freilich durch eine fanatische Verdikterklärung über die gesamte übrige Welt des Denkens und Empfindens. Eine der tiefsten Erkenntnisse liegt ihr zu Grunde: die Religion persönliches Erlebnis, nicht demonstrierbar und diskutierbar; ihr einziges Erfordernis Aufgeschlossenheit, Sehnsucht, Liebe für alle höheren Regungen unserer Seele, jeden leisen Windeshauch des Ewigen. Aber diese Erkenntnis tritt in der grellen Verzerrung auf, dass eine besondere Klasse, die Christusgläubigen, im Alleinbesitz dieser Erlebnisse seien, während der ganzen übrigen Menschheit jegliches höhere Verständnis abgehe.

Was ist nun das Objekt der Gnosis? Es ist selbst wieder der Geist, d. h. die Offenbarung Gottes[1]. Gnosis ist das geoffenbarte Verständnis der Offenbarung Gottes, die Wiederentdeckung des für die Uebrigen verborgenen Geistes durch den Geist.

Unter den Begriff der Offenbarung würden alle Orakel der christlichen Propheten fallen, ganz besonders die Offenbarung durch Jesus. In der That giebt es den Propheten gegenüber eine besondere geistgewirkte Kunst der Auslegung, die Beurtei-

[1] I Kor 2 14.

lung oder Unterscheidung der Geister [1]. Doch wird sie von Paulus nicht Gnosis genannt. Christus aber ist für ihn nicht Offenbarer des Wortes Gottes, da statt seiner Reden Kreuz und Auferstehung Gottes Heilsthaten im Sinne des Paulus sind. So bleibt schliesslich für die Gnosis nur das eine grosse Objekt: das heilige Offenbarungsbuch der Juden.

Paulus hat das AT in allen seinen Gemeinden eingeführt als den Kanon, das einzige heilige Buch [2]. Ein Hauptereignis für die Geschichte des Christentums! Die für göttlich erklärte jüdische Nationalliteratur soll das heilige Buch der zum Christentum herzutretenden Griechen und Römer werden, während sie gleichzeitig das heilige Buch der die neue Religion so bitter bekämpfenden Juden ist. Wie ist das möglich? Die paulinische Gnosis zeigt den Weg. Grosse Partien des ATs waren ja den Heidenchristen ohne weiteres zugänglich und kostbar. Man fand hier ein Lehrbuch des Monotheismus, der Sittlichkeit, der Hoffnung, wie kaum ein besseres auf Erden. Die Gnosis hilft nun, auch die national-jüdischen Abschnitte als christliche zu lesen und überhaupt das Christentum überall im alten Buch wiederzufinden. Sie ist — z. T. schon vor Paulus — das Mittel zur Christianisierung des ATs.

Fest steht die Inspiration des ATs in allen seinen Teilen. Darüber besteht zwischen Juden und Christen kein Streit. Paulus übernimmt die rabbinische Theorie, dass das ganze AT eine Orakelsammlung sei, jeder Spruch, aus dem Zusammenhang herausgerissen, Wort Gottes. Wie von einem göttlichen Wesen sagt er: der Spruch sah voraus, der Spruch beschloss [3]. Vom Geist, der das AT inspirierte, hören wir ihn freilich nicht reden, vielleicht deshalb, weil er den Geist für ein Geschenk der letzten Zeit hielt. Dagegen scheint er bereits da und dort Christus als Inspirator und Offenbarer im AT zu betrachten [4], gänzlich unjüdisch, aber folgenreich. Hat Christus im AT geredet, so ist es allerdings ein christliches Buch.

Aber das inspirierte Buch verlangt inspirierte Auslegung. Dafür haben die Juden den Stand der Rabbinen, die von Gott besonders zur Auslegung mit dem Geist ausgerüstet sind. Hier liegt der Ursprung der paulinischen Erkenntnistheorie. Er leugnet

[1] I Kor 12 10 14 26 ff. [2] Rm 15 4 I Kor 10 11. [3] Gal 3 8 22. [4] Rm 9 9 10 21 14 11.

die geistige Ausrüstung der Rabbinen und proklamiert sie für sich und die christlichen Lehrer. Klar ist ja, dass die einen oder die anderen Unrecht haben; die einen beweisen aus dem AT, dass Jesus ein Verbrecher war, die anderen, dass er Messias ist. Das Recht liegt darum auf Seiten der Christen, weil bei ihnen überhaupt der Geist im reichsten Masse ausgegossen ist. Die Gabe der Gnosis ist ja nur eines unter den vielen Geschenken des Geistes[1]. Also hat die christliche Auslegung des ATs allein Recht. Ja, das AT muss nach dem Geist der Christen ausgelegt werden. Die Juden, auch die Rabbinen, verstehen nichts davon[2]. Die Decke des Moses liegt über ihren Herzen bei der Lektüre. Sie sind Psychiker, nicht Pneumatiker[3], der Satan hat ihre Sinne verblendet[4].

Somit steht fest, dass der Kanon des ATs auszulegen ist nach dem Kanon des christlichen Bewusstseins. Eine unendliche Aufgabe ist damit gestellt. Vermöge des göttlichen Ursprungs hat jedes Wort der Bibel Ewigkeitscharakter. In jedem ist ein göttlicher Tiefsinn enthalten, häufig sogar mehr als nur einer. Als ewig gültig ist jedes Wort für die Gegenwart des Auslegers bestimmt, es muss hier in der Gegenwart seinen direkten Zweck erfüllen. So sind z. B. die Züchtigungen der Väter in der Wüste geschrieben zur Warnung für uns, auf die das Endziel der Zeiten gekommen ist[5]. Ueberhaupt ist alles, was einst geschrieben ist, zu unserer Belehrung geschrieben[6]. Die Auslegungsmethoden des Paulus sind natürlich einfach die jüdischen, wie sie Philo und die Rabbinen übten. Das gilt vom Weissagungsbeweis[7], von der Typologie[8], von der Allegorese[9], von der praktischen Nutzanwendung[10]. Neu ist nur die Normierung aller Auslegung am christlichen Bewusstsein, dem Geist. Aber allein schon der Umstand, dass hüben und drüben nach gleicher Methode verfahren wurde, verbunden mit der Thatsache, dass Paulus auch stofflich unter der Herrschaft rabbinischer Traditionen steht, widerlegt die künstliche Trennung des Apostels zwischen Geist und menschlichem Wissen.

Das berühmteste Beispiel der Gnosis im Dienst der Missionspraxis ist die Auslegung des Spruchs von den Ochsen, denen

---

[1] I Kor 12 8ff. [2] II Kor 3 14f. [3] I Kor 2 14. [4] II Kor 4 4. [5] I Kor 10 11. [6] Rm 15 4. [7] Rm 1 2. [8] Rm 5 14 I Kor 10 11. [9] Gal 4 24. [10] Rm 15 4.

man das Maul nicht verbinden soll[1]. Der Auslegungskanon — auch der Rabbinen — heisst: Nichts Unwürdiges Gott zutrauen. Rasch bringt der christliche Geist die Missionare als passenden Beziehungspunkt herzu. Sonst steht die uns bekannte Gnosis des Paulus zum grössten Teil im Dienst der antijüdischen Apologetik. Der eigentliche Weissagungsbeweis ist ja von den Christen erst aus Not geschaffen worden. Da die patriotischen Messiasweissagungen auf Jesus zum allerkleinsten Teil zutrafen, so musste nun die christliche Gnosis neue Beweisstellen für Jesu Messianität aus dem AT herauslesen. Paulus war einer der gelehrtesten Finder in diesem Stück. Er getraute sich den Nachweis, dass alle Verheissungen Gottes in Jesus „Ja", d. h. erfüllt seien[2]. Was setzt das für eine Auslegungsfertigkeit voraus! Da ist es ja eine Kleinigkeit, wenn aus dem Gebrauch des Singulars statt des Plurals an der Stelle: „Dir (Abraham) und deinem Samen" die Deutung auf Christus bewiesen wird[3]. Wie der Wegfall des Gesetzes, die Rechtfertigung aus dem Glauben, Israels Herabsetzung aus dem AT demonstriert wurde, ist schon gezeigt worden. Im Grund ist ja diese ganze apologetische Gnosis theologisches Machwerk, das uns in eine verkehrte Welt versetzt. Wenn irgendwo, so wäre bei Amos, Hosea, Jesaja, Jeremia eine wirkliche Anknüpfung für das Evangelium vorhanden gewesen. Allein gerade die grosse alte Prophetie war für die Rabbinen gänzlich tot. Das bleibt zur Entschuldigung bestehen: Paulus wie die anderen christlichen Lehrer handelten unter dem Zwang der Notwendigkeit und aus wirklicher Ueberzeugung heraus. Und genial ist immerhin der glückliche Fund, der dabei dem Paulus in den Schoss fiel: das Gesetz ist zwischen hineingekommen[4], die grosse Zeit der israelitischen Religion war vor der Entstehung des Gesetzes. Ebenso bringt er den Universalismus mancher ATlicher Partien, der von den Rabbinen begraben war, glücklich wieder an das Licht[5].

Wichtiger als beides war der Umstand, dass vermöge der ATlichen Gnosis die christliche und die jüdische Kirche beständig in Parallele gesetzt wurden. Israels Geschichte wird christlich interpretiert; selbst die christlichen Sakramente, Taufe und Abendmahl, werden in der Wolkensäule, im Meer, im Wasser

[1] I Kor 9 9. [2] II Kor 1 20. [3] Gal 3 16. [4] Rm 5 20.
[5] Rm 15 9—12.

aus dem Felsen, im Manna wiedergefunden [1]. Umgekehrt wird die christliche Kirche jüdisch aufgefasst, als das Israel Gottes, die Beschneidung, der Same Abrahams, dem alle Verheissungen gelten [2]. Für die Erstarkung der jüdischen Kirchenidee im Christentum ist dies Spiel der Gnosis bedeutungsvoll geworden. Wie hier die Attribute, so werden später die Formen und Institutionen vom alten Israel zum neuen herüberwandern.

Nun geht aber die Gnosis des Paulus keineswegs auf in dieser apologetischen Auslegung des ATs zum Zweck der Widerlegung der Juden. Sie hat ausserdem kühne, eigenartige Spekulationen hervorgebracht, die in den Gefangenschaftsbriefen erst deutlich hervortreten, aber aus viel früherer Zeit stammen. Es handelt sich dabei vornehmlich um die Engelwelt und Christus.

In Psalm 110 ist die Rede von den Feinden, die Gott dem messianischen König zu Füssen legen will; gemeint sind die Nachbarvölker Israels. Paulus deutet sie auf die Herrschaften, Gewalten und Mächte der Geisterwelt [3]. Jes 45 23 steht, dass jedes Knie — natürlich der Heiden — sich vor Gott beugen werde: Paulus fügt hinzu: der Irdischen, Himmlischen und Unterirdischen [4]. Dan 7 22 wird geweissagt, dass den Heiligen (Israel) das Gericht übergeben werde, natürlich über die Weltmächte auf der Erde; Paulus schliesst, dass demnach die Heiligen (Christen) die Engel richten werden [5]. Aus diesen Stellen lässt sich schliessen, dass Paulus im allgemeinen ATliche Worte, die von irdischen Staaten handelten, auf die Engelmächte deutete. Es ist nur eine Anwendung dieses Grundsatzes, wenn ihm auch in der Gegenwart statt der Römer die Fürsten dieser Welt, d. h. die Dämonen als Mörder Christi gelten [6]. Vermöge dieser Interpretation: „heidnische Reiche = Engel" liess sich nun eine ganz ungeheure Angelologie aus dem AT herauslesen. Alle die Throne, Hoheiten, Herrschaften, Mächte, die Weltherrscher dieser Finsternis, die Geisterwesen der Bosheit [7], sie waren gemeint unter Assur und Babel und Aegypten, und der fortwährende Krieg Israels mit seinen Nachbarvölkern war nur das Abbild unsichtbarer Kämpfe in der Geisterwelt. Vorstufen dieser Anschauung finden sich im Spätjudentum auch, wenn Engelfürsten als Leiter der Nachbar-

[1] I Kor 10 1–4. [2] Gal 6 16 Phil 3 3 Gal 3 29 Rm 4 11. [3] I Kor 15 24 f. [4] Phil 2 10. [5] I Kor 6 3. [6] I Kor 2 8. [7] Kol 1 16 Eph 6 12.

völker auftreten. Aber diese planmässige Umdeutung der irdischen Politik in himmlische ist das Werk des Paulus.

Viel wichtiger werden die gnostischen Christusspekulationen. Jesus ist der Herr (kyrios). Vom „Herrn“ (Gottesname) handelt das ganze AT. Folglich darf Paulus die Gleichsetzung: Jesus = der Herr im AT vollziehen. Beweise dafür giebt es in Menge; Ausdrücke wie „Verstand des Herrn[1], Tisch des Herrn[2], Herrlichkeit des Herrn[3], Name des Herrn[4], den Herrn versuchen[5], zum Herrn zurückkehren“[6], sie alle werden auf Jesus gedeutet. Jesus war z. B. der Offenbarungsgott in der Wüste; dort spendete er Taufe (Wasser aus dem Felsen) und Abendmahl (Manna)[7]. Ein Muster seltsamer Auslegungskunst giebt die berühmte Philipperstelle. Paulus liest im Deuterojesaja 45 23:

„Mir wird sich beugen jedes Knie
Und jede Zunge bekennen (LXX) Gotte.“

Möglich, dass sich ihm nun im Gedächtnis die Stelle Jes 49 18 „so wahr ich lebe, spricht der Herr“ mit der ersten Stelle verschmolz (Rm 14 11), möglich, dass er von selbst auf den Wechsel des „mir“ der ersten Zeile und „Gotte“ der zweiten Zeile aufmerksam wurde, genug, er ist überzeugt, dass die in Jes 45 23 redende Person eine andere ist als Gott selbst, nämlich der Herr (wie in Jes 49 18). Der Herr ist aber Jesus. Also belehrt uns diese Weissagung, dass jedes Knie beim Namen Jesu sich beugen und als Herrn Jesus bekennen werde für Gott, also zur Ehre Gottes des Vaters[8]. Und nun ist das Wort „Herr“, der Gottesname, nur eine der Bezeichnungen für Jesus im AT. Er ist ja auch das Bild Gottes, nach dem Gott die Menschen schuf[9], als solcher Mittler bei der Schöpfung — alles ist durch ihn geschaffen[10] — und Haupt jedes Mannes[11]. Und was mag er sonst noch alles im AT für Paulus gewesen sein! Jene lange Liste alttestamentlicher Christusbezeichnungen, die uns Justin ein Jahrhundert nach Paulus giebt, eröffnet Paulus schon mit einem recht stattlichen Zug: Same[12], Fels[13], Stein[14], Menschensohn[15], Bild Gottes, Herr. Vielleicht ist das nur ein kleiner Bruchteil des Ganzen.

[1] I Kor 2 16. [2] I Kor 10 21. [3] II Kor 3 18. [4] Rm 10 13. [5] I Kor 10 9. [6] II Kor 3 16. [7] I Kor 10 3f. [8] Phil 2 9. [9] II Kor 4 4. Kol 1 15. [10] I Kor 8 6 Kol 1 16. [11] I Kor 11 3. [12] Gal 3 16. [13] I Kor 10 4. [14] Rm 10 32. [15] I Kor 15 26 Eph 1 22.

Ist nun einmal diese gnostische Christologie bei dieser schwindligen Höhe angelangt, so können die extravagantesten Spekulationen der späteren Briefe nicht mehr befremden. Ist einmal Jesus Offenbarungsgott im AT und Schöpfungsmittler geworden, nun dann ist er auch Haupt und Mittelpunkt der Engelwelt[1]. Und wenn sein Versöhnungstod Kraft hat für alle Menschen ohne Unterschied, warum sollen nicht auch die rebellischen Engel seine Kraft erfahren?[2] Warum soll Gott nicht beschlossen haben, in der Fülle der Zeiten in Christus zusammenzufassen (recapitulatio) beides, was im Himmel und auf Erden ist?[3] Nirgends ist hier ein Sprung zu einer Unmöglichkeit. Die „Menschheit" Christi ist längst aufgehoben durch die früheren Spekulationen. Was Wunder, wenn jetzt die Fülle der Gottheit leibhaftig in ihm wohnt![4] Das Ueberraschende kommt nur daher, dass wir die ATlichen Stellen nicht kennen, über die Paulus den Weg seiner Gnosis im Kolosserbrief führt. Der Anlass, damit hervorzutreten, war geboten durch das Auftreten von Irrlehrern in Kolossae, die sich auf Engel beriefen[5]. Ihnen entgegen hält es Paulus für gut, daran zu erinnern, dass alle Engel nur von Christus ihr Wesen und Bestand haben.

Geoffenbarte Auslegung des ATs sollte die Gnosis bei Paulus sein. Aber diese Christologie kann unmöglich durch Auslegung des ATs gewonnen sein, da sie ja an allen Stellen fälschlich hineingelegt wurde. Woher hat sie denn Paulus? Aus der jüdischen Messiaslehre kann sie nicht stammen, da in dieser Christus immer als bestimmte eschatologische Grösse erscheint. Die Logoslehre Philos liegt zu fern, um in Betracht zu kommen. Wohl aber gab es angelologische Spekulationen im Judentum, Lehren von göttlichen Mittelwesen, die sich an der Schöpfung wie an der Leitung des Gottesvolks beteiligten. Vor allem dem Erzengel Michael kam eine hervorragende Stellung in der Heilsgeschichte zu; er war beinahe der Untergott Israels, dem Gott an seiner Statt sein Volk anvertraut hatte. Ausserdem war die Unterscheidung der Gottesnamen Jahve und Elohim nicht nur dem Philo, sondern auch den palästinensischen Rabbinen aufgefallen und hatte sie zu Unterscheidungen im göttlichen Wesen geführt. Von solchen Spekulationen mag Paulus gehört haben: sie erleichterten ihm die Entdeckung Christi im ganzen Bereich

[1] Kol 1 16f. [2] Kol 1 20. [3] Eph 1 10. [4] Kol 2 9. [5] Kol 2 18.

des ATs, da er nur das höchste dieser Mittelwesen mit Christus gleichzusetzen brauchte.

Aber eine Erklärung der paulinischen Christologie darf diese Anlehnung an vorhandene Einzelspekulationen nicht genannt werden. Ihr wahrer Entstehungsgrund liegt anderswo. Es handelt sich für Paulus darum, Christus zum Mittelpunkt des Weltverständnisses zu machen. In ihrer uns so fremden Form ist doch diese ganze Gnosis die erste grosse christliche Interpretation des Weltganzen. Nicht umsonst tritt gerade im Kolosserbrief die Formel: Alles und in allem Christus[1], auf. Kein Bezirk der Welt, auch nicht der Geisterwelt, soll hinfort als profan gelten und seiner eigenen Macht folgen. Christus ist die Sonne aller Welten. Denkt man sich diese Theorie weg, was bleibt dann übrig?: angelologische Spekulationen, Mythen etc. und daneben die Person Jesu als jenen gleichwertig. Die praktische Folge war, dass man in Kolossae einen überchristlichen Verkehr mit Gott gesucht hat. Jetzt aber heisst es: Christus das Haupt über allem[2], also auch keine andere Vermittlung als durch ihn. Damit ist auch im Vergleich zur Erlösungslehre etwas gewonnen. Dort hatte Christus nur die Bedeutung, uns aus der gegenwärtigen bösen Welt herauszuhelfen. Hier — in der Gnosis — ist er Mittler der ganzen Welt; das negative Verhältnis zum Kosmos ist ersetzt durch ein positives. Die praktische Anwendung bietet schon die Haustafel des Kolosserbriefes mit ihrer christlichen Regelung der Ehe, der Erziehung, des Dienstverhältnisses und dem Befehl: Alles soll im Namen Jesu geschehen[3]. Damit ist Christus verweltlicht und die Welt verchristlicht. Dies feste Stehen mit Jesus auf dem Boden dieser Welt, seiner Welt, wird erst durch die paulinische Gnosis ganz erklärlich.

Gewinn und Verlust stehen hier dicht bei einander. Der Verlust besteht darin, dass alles, was Christus erobert, zwar für Gott gewonnen, aber doch auch Gott entzogen wird. Man braucht nur den Vorsehungsglauben der Bergpredigt mit der Theorie des Kolosserbriefs zu vergleichen, um sich zu überzeugen, dass die paulinische Gnosis von einem sehr lebendigen Gefühl des Christlichen ausgeht, aber zugleich von einem gänzlich toten Gottesbegriff. Schon im Entstehen ist das Dogma von der Gottheit Christi ein Beweis der Unkräftigkeit des Gottesglaubens.

[1] Kol 3 11. [2] Kol 2 10. [3] Kol 3 17 18—4 1.

Jesus hätte den Irrlehrern in Kolossae nicht geantwortet: Die Engel, deren Verkehr ihr sucht, bestehen nur durch mich und sind selbst durch mich versöhnt worden. Er hätte einfach gesagt: Du sollst Gott den Herrn anbeten und ihm allein dienen. Noch im I. Korintherbrief hatte Paulus die Unterordnung Christi unter Gott scharf zum Ausdruck gebracht: Der Sohn giebt zuletzt die Herrschaft dem Vater zurück, damit Gott sei alles in allem[1]. Im Kolosserbrief ist Christus der bleibende Weltvermittler[2], ohne den die Schöpfungs- und Heilsordnung aus Rand und Band käme. Diese Spekulationen haben der Christenheit für viele Jahrhunderte das Verständnis des schlichten Gottesglaubens der Propheten und Jesu verwehrt.

Aber Paulus kennt auch noch eine ganz andere Art der Gnosis, eine theocentrische, und sie gehört an den Schluss des Systems. Es ist das kühne Unternehmen, mit dem Geist in die Tiefen Gottes einzudringen und die gesamte Welt und Geschichte vom Standpunkt Gottes aus zu verstehen, als die Realisierung göttlicher Zweckgedanken. Der Ausgangspunkt dieser Gnosis ist das eigene Erlebnis, die eigene Heilsgewissheit. Wie der Christ sein ganzes früheres Leben mit aller Sünde und allem Unglück doch als notwendigen Weg Gottes zu seiner Rettung betrachtet, so darf er mit gleichem Recht die ganze Weltentwicklung, deren kleinsten Teil sein Leben ausmacht, betrachten als notwendige und heilsame Wege Gottes. Nur dass dann das Ziel ein so viel grösseres ist. Die einfachste Formel dieser Geschichtsphilosophie heisst: Aus Gott, durch Gott und zu Gott alle Dinge[3]. Gott ist der Ursprung aller Welt und Geschichte, da er sie geschaffen hat. Fällt sie nun von ihm ab und sinkt von Stufe zu Stufe in immer tiefere Sünde und Verderben hinein, so ist das nur scheinbar eine Zerstörung von Gottes Regiment und Plan.

Was er sich vorgenommen
Und was er haben will,
Das muss doch endlich kommen
Zu seinem Zweck und Ziel.

Gott selber hat den Abfall und die Sünde gewollt. Er hat alles unter die Sünde und den Ungehorsam beschlossen, um sich am Ende aller zu erbarmen[4]. Ja er hat den Menschen das Gesetz gegeben, damit das Mass der Sünde erst recht voll würde, auf

[1] I Kor 15 28. [2] Kol 1 17. [3] Rm 11 36. [4] Rm 11 32.

dass nachher seine Gnade desto grösser sei[1]. Vor keinem noch so kühnen Satz schreckt Paulus zurück, weil ihm gar nicht der Gedanke kommt, es könnte dadurch die Sünde den Charakter menschlicher Schuld verlieren. Sünde ist Schuld auf jeden Fall, aber Gott ist auch Gott über der Sünde. Darauf beginnt dann mit der Sendung und Hingabe des Gottessohnes die Zurückführung der Welt unter den Gehorsam Gottes. Das ist nun der überschwängliche Erguss der Gnade Gottes, die so viel grösser als die Sünde ist. Von Stufe zu Stufe geht die Erlösung vorwärts: Christus, die Gemeinde, die Heidenwelt, Israel, die Engelwelt werden nach und nach von der Liebe Gottes umfasst und zum Ursprung zurückgezogen. Am Ende wird Gott alles in allem sein[2]. Alle Dinge sind heimgekehrt, nicht zum physischen Aufgehen in Gott, sondern zur Anbetung und Unterwerfung, zur Ehre Gottes des Vaters[3]. Abfall und Sünde haben das Grosse mit sich gebracht, dass eine wirkliche Geschichte erlebt wurde, die Geschichte der Kinder, die erst in der Fremde die Heimat lieben lernen.

Das Ende dieser Gnosis konnte bei Paulus nur ein dankesfrohes Gebet sein. „O die Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unerforschlich sind seine Gerichte und unergründlich seine Wege! Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber geworden? Oder wer hat ihm etwas zuvorgegeben, das ihm wieder werde vergolten? Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge, sein ist die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen[4].“ Der Ausruf ist besonders schön wegen der Bescheidenheit dieses Gnostikers, der sich trotz seiner grossen Ahnungen vorhält, dass Gott zu hoch für ihn ist. Aber wenn ihm auch immer noch genug Geheimnis in Gott bleibt, seine herrschende Stimmung ist immer Dank und Freude. Von dem eigenen hellen Standort aus kann er getrost die Blicke auf die Rätsel und Dunkelheiten schweifen lassen. Er weiss, dass für Gott alles hell ist und einst hell wird für ihn. Und er kennt die Liebe Gottes als das Ziel alles Weltgeschehens. Das ist christliche Gnosis, die vom Erlebnis des Glaubens oder von Jesus aus die Welt interpretiert. In der That, ob er es christocentrisch oder theocentrisch formuliert, seine ganze Erkenntnis ist eine der grossen Wirkungen, die das Erlebnis in Damaskus in ihm hervorrief.

[1] Rm 5 20f. [2] I Kor 15 28. [3] Rm 14 11 Phil 2 11. [4] Rm 11 33ff.

Wir stehen am Ende der Theologie des Paulus. Es hat sich bestätigt, dass das Erlebnis der Christophanie und die Missionsapologetik ihre Wurzeln sind. Jüdische Bildungselemente sind in Fülle verwertet, griechische treten dazu. Aber das Gesamtwerk ist etwas völlig Neues und Selbständiges gegenüber allem Früheren, eine christliche Originalschöpfung. Das Grosse darin ist, wie durch Paulus von den zwei festen Punkten: „Jesus und seine Gemeinde" aus alles völlig neu gedacht wird, so dass kaum ein Stück der früheren Erkenntnisse gleich oder im gleichen Zusammenhang bleibt. Wenn der Jesus der Christen der Erlöser ist, dann müssen 1. alle Menschen ohnmächtige verlorene Sünder sein, für die es keine Versöhnung giebt als die in Christi Tod, keine Erlösung als die durch den Geist Christi in der Gemeinde mit dem Ausblick auf das durch Christi Auferstehung verbürgte Zukunftsbild, so postuliert die Erlösungslehre, — muss 2. das Gesetz kein Heilsweg sein, sondern durch Christus abrogiert, während nun Glaube und Geist in der Gemeinde Christi völliger Ersatz des Gesetzes sind, so postuliert die antijüdische Apologetik — muss 3. das ganze AT ein christliches Buch sein, und die ganze Welt sich von Jesus aus interpretieren lassen, so postuliert die christliche Gnosis. Selbst die Predigt des Monotheismus erhält christlichen Gehalt, denn der eine Gott ist der Gott und Vater Jesu Christi[1]. Einzig die Lehre von der schliesslichen Errettung ganz Israels steht ausserhalb des christocentrischen Gefüges.

Nun ist freilich der Jesus des Paulus nicht mehr bloss der Jesus der Urgemeinde. Sohn Gottes, Kreuz und Auferstehung sind hier so gedeutet, dass im Unterschied von der früheren Messiashoffnung der Ansatz zum späteren christologischen Dogma gegeben ist. Das christologische Dogma hat es ja eben nicht mit dem kommenden Messias, sondern mit dem erschienenen Gottessohn zu thun. Ueberdies hat Paulus selbst den Sohn Gottes der Menschheit stark entrückt und als Mittler der Schöpfung und Offenbarung Gott angenähert. Es ist geradezu ungeheuer, in wie kurzer Zeit der geschichtliche Jesus sich diese kolossale Umbildung gefallen lassen muss. Trotz alledem aber hat Paulus gerade den geschichtlichen Jesus klar und tief erfasst als den Erlöser, der über die falsche jüdische Idee hinweg zur

[1] Rm 15 6 II Kor 1 3 Eph 1 3 17.

Gotteskindschaft und zur sittlichen Freiheit führt und mit dem neuen hohen Ideal zugleich Mut und Kraft zur Erfüllung spendet. Diesem wirklichen und wirkenden Jesus will seine hohe Christologie die Bahn in die Welt erobern helfen.

Sodann ist die Kirche, die an erster Stelle nach Christus die paulinische Theologie beherrscht, für ihn noch identisch mit den Gemeinschaften, die trotz aller Unvollkommenheiten wirkliche Medien der Erlösung, Stätten des Einflusses Jesu gewesen sind. Das giebt der kirchlichen Apologetik des Paulus ihren praktischen Wert. Aber er ist doch der Schöpfer der christlichen Kircheniidee auch nach der Seite ihrer fanatischen Engherzigkeit gewesen, indem er alles Ausserkirchliche als sündige Masse des Verderbens dem Tod zuspricht und an den kirchlichen Glauben die ewige Seligkeit hängt wenigstens in vielen Sätzen. Dadurch hat der gleiche Mann, der Jesus in die freie Welt hinausführte, ihn zugleich an eine enge Form gebunden, die sich mit der Freiheit und dem Ernst der Sprüche und Gleichnisse Jesu nicht verträgt.

Aber trotz alledem — das Christentum ist erst durch die Theologie des Paulus eine geistige Weltmacht geworden. Denn durch ihn hat es eine Weltanschauung als Grundlage bekommen, durch die es konkurrieren kann mit griechischen Philosophien und orientalischen Mythen. Durch ihn ist die jüdische Idee aufgehoben und so das Christentum frei für die Welt. Ja es ist zugleich sein geistiger Charakter für alle Ewigkeit gerettet: Ceremonien haben keinen Heilswert. Paulus hat Jesus als weltgeschichtliche Grösse erfasst und mit Adam in Parallele gestellt. Das Messianische ist zurückgedrängt, eine neue Menschheit hat mit ihm begonnen. Paulus hat die zwei grossen Ideen der Gotteskindschaft und der Freiheit des Geistes ins Centrum gestellt als christliches Religionsideal und dadurch den sichersten Massstab der Kritik für jede Religionsform gegeben. Er hat die Liebe, die praktischen Früchte höher als Enthusiasmus und höher als Theologie gestellt und damit das Ewige im Vergänglichen gefunden. Endlich hat er trotz aller Begeisterung über die schon gegenwärtigen Güter der Christen dafür gesorgt, dass die Religion die Sehnsucht immerfort behalte. Ueberblickt man das Ganze dieser Leistungen, so wird man staunend vor der Grösse dieses Denkers stille stehen.

4. Die Frömmigkeit der Gemeinden und die Frömmigkeit des Paulus selbst.

Die Wirkung Jesu auf seine Jünger ist uns direkt erkennbar aus den Evangelien; hier erfahren wir, was an Jesus als das Grosse, Neue der Aufzeichnung wert erschien; es ist zugleich das, was einschlug und weiter wirkte. Dagegen sind uns die Wirkungen des Paulus nur ganz indirekt bekannt. Wir können sie teilweise aus seinen Briefen, teilweise aus denjenigen Dokumenten der späteren Zeit erschliessen, die deutlich von Paulus beeinflusst sind. Haben diese Schlüsse auch vielfach nur hypothetischen Charakter, zu umgehen sind sie nicht. Es handelt sich um die Signatur des ersten Christentums in heidnischen Landen.

Ueberall wissen sich die Christen in fest organisierten Gemeinschaften scharf geschieden von der heidnischen Volksreligion, wie von der jüdischen Synagoge. Beides ist für sie die Welt, der sie Abschied gegeben haben. Was ein Christ ist, das wird geradezu im Gegensatz zur Welt bestimmt. Voran steht der Unterschied des Glaubens und der Hoffnung. Gegen die Heiden bekennt sich der Christ zur Einheit Gottes, des Schöpfers, zur Leugnung, dass die Heidengötter Götter seien, denen Anbetung gebührt. Das grosse Lehrbuch des Monotheismus ist das AT. Gegen die Juden bekennt der Christ, dass Jesus Herr ist, und zwar der Sohn Gottes, der vom Himmel herabkam, um für unsere Sünden zu sterben und durch seine Auferstehung die Hoffnung zu verbürgen. Derselbe Jesus wird in nächster Zeit wiederkommen als Retter der an ihn Glaubenden. Von ihm weissagt auch das ganze AT. Er thront jetzt zur Rechten Gottes, Gott zunächst, allen Engeln und Teufeln überlegen. Das Letztere ist besonders wichtig. Denn an die Realität ihrer Götter haben viele, vielleicht die meisten Griechen auch nach ihrer Bekehrung geglaubt: bloss sind es nun lauter böse Dämonen geworden. Aber in der von Dämonen dicht erfüllten Welt lebt man der Zuversicht, dass Jesus mächtiger ist als sie alle, dass sein Name sie alle bannen kann. Ausserdem glaubt der Christ, dass der Geist Gottes oder Christi, auch heiliger Geist genannt, in der christlichen Kirche den Gläubigen geschenkt werde. Das sind die dogmatisch festen Sätze, die Paulus in allen seinen Gemeinden durchgesetzt hat. Paulus hat sie öfters zusammengestellt als die Hauptsache, auf die es ankommt, als die Summe des Glaubens.

Am meisten tritt noch der Geist zurück: man erlebt ihn eben, man braucht ihn nicht erst zu glauben. Aber Paulus selbst hat Wendungen mit den drei Gliedern Vater, Sohn und Geist nicht verschmäht[1].

Das Wichtige hieran ist der durch den Inhalt verbürgte theoretische Charakter des Glaubens. Weder etwas Mystisches, noch etwas Ethisches liegt darin. Es ist das Ja-Sagen zu den Sätzen der Predigt. In dem Ja-Sagen ist auch ein Vertrauen ausgesprochen. Aber es ist schon die Frage, ob dieser Vertrauensakt den Griechen so wichtig gewesen ist, wie uns. Man glaubt an die Thatsachen des Evangeliums, an die Erfüllung der Weissagungen, an die Einheit Gottes. Das sind zunächst rein theoretische Dinge. „Die Teufel glauben auch und beben" heisst es in einer späteren Schrift[2]. Viel eher darf man die Hoffnung mit hineindenken in das Wort Glauben, denn der Glaube an Jesus zum Zweck der Rettung ist soviel als Hoffnung. Dadurch erhält er einen ungeheuren Wert. Wer glaubt, der darf hoffen, beim nahen Gerichtstag gerettet zu werden. „Glaube an den Herrn Jesus, so wirst du und dein Haus gerettet werden", sagt der Paulus der Apostelgeschichte[3]. Der Glaube rettet, er rechtfertigt, er macht selig, solche Ausdrücke bürgerten sich ein überall, wo Paulus war. Vielfach sind schädliche Schlagworte daraus geworden, gegen die spätere Lehrer scharf polemisieren mussten[4]. Man ging so weit, dass man alle draussen, die Ungläubigen, als solche für verloren hielt, gleichviel welches ihre Werke und ihr Charakter waren.

An dies erste Merkmal des Christen im Gegensatz zur Welt schliessen sich weitere, so die Teilnahme an den heiligen Riten der Kirche. Die Christen sind die Heiligen, d. h. nach griechischem Gefühl vor allem die Gemeinde des wahren Kults. Die späteren „Sakramente", Taufe und Abendmahl werden sehr früh von den Griechen als geheimnisvolle Jenseitsweihen hochgeschätzt. In der Taufe wird die Wiedergeburt eröffnet; ein Sterben und Auferstehen, eine Einpflanzung in Christus vollzieht sich während des Untertauchens. Der Getaufte ist nun Bürger der höheren Welt und hat ein gewisses Anrecht aufs Jenseits. Das Abendmahl führt dann die Verbindung mit Christus immer inniger fort. Aber auch in der gewöhnlichen Kultversammlung lässt sich der

[1] II Kor 13 13. [2] Jak 2 19. [3] Act 16 31. [4] Jak 2 14 ff.

Geist Gottes herab und bezeugt sich in geheimnisvollen Wunderwirkungen. Paulus hat alle diese Geisteskräfte immer wieder dem Ethischen untergeordnet, die Gemeinden aber sind ihm nicht immer gefolgt. Für sie blieben Geist und Wunder Wechselbegriffe; nur die theologischen Geheimnisse galten ebenso sicher, wie die Ekstase, als Enthüllungen des Geistes. So fand sofort eine starke Verkümmerung des paulinischen Erbes statt. Aus dem ungeheuren Reichtum der Geisteswirkungen erhalten sich eigentlich nur die zwei entgegengesetzten: Ekstase und Theologie, beides unpraktische, sittlich indifferente Dinge.

Eine gewaltige Veränderung bahnt sich von hier aus an. Das Grosse im Urchristentum sind im wesentlichen zwei geschichtliche Realitäten gewesen: Jesus und die Gemeinschaft, die sich an ihn schloss. Alles, was den Namen Erlösung verdient, ist die Wirkung dieser zwei Realitäten. Sie sind auch die zwei Hauptfaktoren in der Missionsarbeit des Paulus, die Verkörperung der Gnade Gottes. Aber in den paulinischen Gemeinden treten an Stelle der Person Jesu die im Glauben hingenommenen Sätze über Gottessohn, Kreuz und Auferstehung. Das Dogma von Christus steht da, wo vorher Jesus stand. Das Gemeinschaftliche kommt zum Ausdruck in den Sakramenten, in denen man die gegenwärtige Wirkung Jesu zu erleben glaubt. Dogma und Sakrament statt Jesus und der Gemeinschaft. Nun sind die Sätze des Dogmas zum grossen Teil jetzt schon unverständlich; das Verständnis der Gnosis tritt erst nachher hinzu. Für Weihen gehört die Unverständlichkeit geradezu zum Wesen. Von jetzt an, beinahe seit der Zeit des Paulus, wird die Erlösung im Annehmen geheimnisvoller Sätze und im Erleben geheimnisvoller Riten erlebt. Darüber erhebt sich erst als zweite Stufe das Christentum der Wissenden. Die Konsequenz davon würde lauten: Das Christentum existiert entweder als Aberglaube oder als Aufklärung. Soweit sind wir jetzt noch lange nicht. Aber das starke, frühe Hervortreten von Dogma und Sakrament statt der wirklichen Realitäten der Geschichte: Jesus und der Gemeinschaft, war der Anfang der Katholisierung. Das hat Paulus nie und nimmer gewollt, aber er hat es nicht verhindert. Das Christentum der Urgemeinde war vor dieser Verkehrung geschützt.

Aber es gab noch ein anderes Merkmal, das den Christen von der Welt unterschied, und darauf ruht der Glanz dieser ersten Zeit: die kräftige Arbeit am neuen Leben der Einzelnen. Die

Bekehrung war für einen grossen Teil der Christen kein leeres Wort, sondern ein thatsächlicher Bruch mit vielfachem früheren Lasterleben. Die Aufsicht der Brüder, der Zwang der Kirchenzucht, die Predigt des Ideals, die Erwartung des Gerichtstages waren lauter Mittel, das Begonnene weiter zu führen. Die Richtschnur gaben wenig Worte Jesu, mehr Sprüche des ATs und die Predigt und die Briefe des Apostels. Da begann nun nach allen Seiten eine Neuordnung des Gesamtlebens, die Lösung von Götzendienst und Unsittlichkeit, die Heiligung der Ehe, die Erziehung der Kinder, der Aufschwung zu Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit, der Abschied an die Trunksucht, die Unterdrückung der Rachsucht und des Gezänkes, das Erwachen der Opferfreudigkeit, des Diensteifers, des Verzeihens und Tragens, nach aussen das Streben nach Vorbildlichkeit und Nachgiebigkeit. Es begann mit einem Wort die Regeneration einer grösstenteils verseuchten und verkommenen Gesellschaft. Einzelne Gemeinschaften, wie z. B. Philippi, müssen besonders hell geleuchtet haben aus dem Dunkel ihrer Umgebung heraus. Paulus war ein strenger Richter, aber er lobte viel und oft. Rechnen wir nun dazu den Mut und die Freudigkeit dieser Gemeinden, Schikanen aller Art zu ertragen, den Eifer des Gebetslebens, die Kräftigkeit ihrer Hoffnung — Christen sind Hoffende, die Heiden haben keine Hoffnung[1] —, so gewinnt man einen immer noch schwachen Eindruck von den Sonnenseiten dieses ersten Missionslebens, das dem Apostel Freude in Fülle bereitet hat.

Selbstverständlich fehlte der Schatten nicht, und es melden sich hier bereits die Vorboten kommender Verheerung an. Extrachristentum und Durchschnittschristentum kann man sie nennen. Entweder man übertreibt die Lösung von der Welt bis zur Schwärmerei und Askese, oder man nimmt die alte Welt mit in die Gemeinde hinein. Oft hat die starke Hoffnung auf das nahe Weltende da und dort die ruhige Entwicklung gestört. Oefters noch trieb der eigene Ekel vor der schmutzigen Vergangenheit in das entgegengesetzte Extrem. Das Seltsamste sind jene christlichen Verlöbnisse, die der I. Korintherbrief ohne Tadel erwähnt, da eine Jungfrau sich einem älteren Mann als Schutzbefohlene anvertraute[2]. Das ging damals noch in Ehren, aber wie nahe lag der Schmutz! Auch sonst haben sich mönchische Gedanken in

[1] Eph 2 12. [2] I Kor 7 36 f.

Korinth geregt. Offiziell stellte man an Paulus die Anfrage, ob der Christ in der Ehe völlige Enthaltsamkeit üben müsse[1]. In Rom waren dafür Abstinenz und Vegetarianismus an der Tagesordnung, freilich nur im Kreis der Schwachen[2]. Nach Thessalonich musste Paulus mehr als einen Brief schreiben, um die Leute zur Arbeit anzuhalten[3]. Man wird finden, dass er die asketischen Tendenzen im ganzen zu freundlich behandelte aus Sympathie mit diesen Christen, die einmal ganz Ernst machen wollten. Seitdem setzt sich das asketische Keuschheitsideal in manchen Gemeinden fest, nicht als Gebot, aber als besondere Tugend. Viel weniger gefährlich war doch der Enthusiasmus der Geisthascher in Korinth[4]. Der verrauchte schnell, gab es doch in Thessalonich Gegner der Weissagungen[5]. Aber geblieben ist eben die Ansicht, dass der Geist Gottes an Abnormitäten kenntlich sei, und dass solche zur christlichen Vollkommenheit gehören.

Mit dem Durchschnittschristentum hat Paulus beständig Krieg geführt. Er hoffte noch auf seine Ausrottung. Vergeblich! Es gehört nun zum Urbestand des christlichen Gemeindelebens. Kein Verfall brachte es herein; er war immer dagewesen bei all den Gemeindegliedern, die glaubten, bekehrt zu sein, weil andere es waren. Das Hauptlaster der Grossstädte, die Sinnlichkeitssünden, gab wohl jeder Gemeinde zu schaffen; im Orient war der Widerstand doppelt schwer. Dann kamen die speziell griechischen Sünden, Unehrlichkeit und Gaunerei bei den unteren, Disputiersucht und Wortgezänk bei den oberen Klassen. Und erst das, was der Christ Aberglaube nennt, die Teilnahme an heimlichen — auch meist unsittlichen — Kulten, die Zauberbücher[6], Amulette, Schwurformeln etc. Das alles war da von Anfang an in den christlichen Gemeinden selbst. Die Aufrichtung der Kirchenzucht war immer zugleich Nutzen und Schaden, indem sie durch die Tilgung des Gröbsten dem Feinen das Recht des Daseins gab. Das wurde dadurch nicht besser, dass sich sehr schnell ein festes Gewohnheitsrecht da bildete, wo vorher das immer neue Wort des Apostels entschied.

Bei all dem wussten sich diese Christen als die Erwählten Gottes, die des ewigen Lebens sicher sind. Paulus hatte ihnen diesen Glauben vermacht und sie angewiesen, in Christi Tod

[1] I Kor 7 1. [2] Rm 14 21. [3] I Th 4 11 II Th 3 10f. [4] I Kor 14 12. [5] I Th 5 19f. [6] Act 19 19.

und dem Geistesbesitz die Pfänder ihrer Erwählung zu sehen. Für sehr viele Christen lag in diesem Erwählungsglauben ein mächtiger Antrieb zu sittlicher Heiligung; die grosse Bestimmung treibt zu grossem Thun. Aber umgekehrt konnte er auch gerade den sittlichen Eifer schwächen und hat ihn bei vielen geschwächt; man liess den Dingen den Lauf und dachte, es sei noch Zeit in der letzten Stunde, da der gute Ausgang doch verbürgt sei! Ein klarer Unterschied zwischen Jesus und Paulus bezüglich ihrer Wirkung tritt jetzt zu Tage: Beide haben das Religiöse, das Leben als Kind Gottes in Gottes Liebe, und das Sittliche, die Forderung, untrennbar mit einander verbunden, jedoch mit sehr verschiedener Betonung. Bei Jesus fällt die Forderung vor allem in das Auge: der wahre Wille Gottes statt des falschen. Daher ist die Gefahr, die seiner Gemeinde drohte, die Gesetzlichkeit. Bei Paulus dagegen, der mit der Gnade und Versöhnung einsetzte, hat sich die Gefahr der sittlichen Faulheit beinahe sofort eingestellt. Er kämpft ja mit aller Kraft dagegen, am meisten in Rm 6, aber das ist gerade ein Beweis, dass hier eine wirkliche Gefahr vorhanden war. Während man in der Urgemeinde von der besseren Gerechtigkeit herab sah auf die Pharisäer und Schriftgelehrten, deren Gerechtigkeit faul war[1], blickte man in den paulinischen Gemeinden als vom Standort der versöhnten Gotteskinder mitleidig auf die verlorenen Ungläubigen draussen, obschon man in manchem nicht besser war. Aber allerdings auf Paulus selbst durfte man sich zur Entschuldigung nie berufen. Er hat durch seine Briefe das Möglichste zur Zerstörung der Missverständnisse, zur Ausfegung des faulen Glaubens gethan.

Den richtigen Massstab zur Beurteilung giebt zuletzt am besten die Frage, was erreicht wurde gegenüber dem früheren Zustand. Von da aus gesehen, erscheinen die paulinischen Gemeinden immer wieder in günstiger Beleuchtung. Es war schon ein grosser Schritt, ja ein Wagnis, das aus dem Judentum hervorgegangene Evangelium einzubürgern in der neuen, im Grund so schlecht vorbereiteten Welt. Kaum gab es Menschen, die Jesus weniger verstehen konnten, als diese Griechen, deren einzig übrig gebliebene Kunst das Schwatzen und Disputieren war. Gar in ein Korinth Jesus bringen, hiess Ungeheures versuchen. Aber es ging. Paulus mit seinen Genossen brachte es fertig, dass rings

[1] Mt 5 20.

um das ägäische Meer die christlichen Kolonien emporwuchsen als etwas Neues, Gesundes, Lebenskräftiges. Lasterteufel wurden zu ehrbaren Menschen, Diebe und Raufer zu nützlichen Arbeitern, kummervolle, gemütskranke Seelen fanden den Frieden in Gottes Liebe. Es geschah ein grosses radikales Aufräumen von Unrat und Fäulnis, verbunden mit der Pflanzung der Liebe, Geduld, Keuschheit, Demut. Gewiss, es geschah selten radikal genug; die bösen Wurzeln blieben bestehen, um bald neue Schosse zu treiben. Doch wollen wir nie vergessen, dass unser eigenes Christentum eine Folge der Missionsarbeit des Paulus ist. Wer das Vollkommene will, soll diese Welt verlassen. Es war die Frage an die Griechen gestellt: Wollt ihr Jesus oder wollt ihr ihn nicht? Sie riefen: wir wollen, wenn wir als Griechen wollen dürfen. Nun bekamen sie ihn als Griechen und verdarben ihn, soviel sie das im stande waren. Wir hätten ihn zweifellos auch verdorben. Das Grosse war, dass dieser Jesus sich selbst behauptete, nie sich ganz herunter bringen liess und immer wieder die Menschen erhob.

Ueber die Frömmigkeit des Paulus herrscht deshalb volle Klarheit, weil er die höchste Gabe besass, von sich selbst und seinen inneren Bewegungen zu reden. Unsagbare und undefinierbare Stimmungen verstand er so zu schildern, dass sie in anderen Seelen fortwirkten. Eben die Weichheit seines Naturells, das ausserordentlich sensible und zum Ekstatischen geneigte Grundwesen seiner Seele hat ihn zu einem der grössten Offenbarer religiös ursprünglicher Innerlichkeit gemacht. So liegt seine Frömmigkeit in seinen Briefen seltsam offen vor uns und man kann von einem persönlichen Eindruck des Paulus, ja vom Erlösenden an ihm reden, wie von Jesus selbst.

Grundlegend war sein Umschwung bei seiner Bekehrung. Er gab seiner Frömmigkeit den Charakter starker Kontraste, die eine Ausgleichung fordern, welche aber nur den Uebergang zu neuen Kontrasten bildet. Und zwar sind es die Gegensätze von Sünde und Gnade und von Schwäche und Kraft, die von Paulus in den Mittelpunkt der Religion gestellt werden.

Wir sind über das Leben des Paulus vor seiner Bekehrung nur widerspruchsvoll unterrichtet. Das eine Mal erzählt er, wie er sich seiner gesetzlichen Korrektheit gefreut und gerühmt

habe. Das andere Mal berichtet er von fruchtlosem Kampf gegen die Sünde und tiefer innerer Zerrissenheit. Es scheint, dass er eben die Qual dieses Zwiespalts durch gesetzlichen Eifer zu heilen, zu betäuben sucht und dadurch erst recht seine Ohnmacht inne ward. In Rm 7 zittert die Erinnerung an solche bitteren Erfahrungen noch fast konvulsivisch nach: „ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Todesleib?“[1] Um so grösser ist in der Gegenwart das Gefühl der Begnadigung, des Friedens mit Gott, verbunden mit dem Bewusstsein der Befreiung aus der Qual, der Erstarkung des Guten. Paulus konnte die Stunde des Wechsels angeben, so gut als jeder Christ, der sich bekehrte, und die Erinnerung an dies plötzliche Neuwerden gab seiner Religion Kraft und Wucht[2]. Das Alte ist vergangen, siehe, es wurde Neues[3]. Gerechtfertigt durch den Glauben haben wir Frieden mit Gott[4]. Gottes Liebe ist durch den heiligen Geist in unser Herz ergossen[5]. Durch Paulus ist zum erstenmal unter Christen die Frömmigkeit begründet worden, die sich am Gegensatz von Sünde und Gnade orientiert. Aber dieser Gegensatz erfasst weit über das Gefühl hinaus den Willen. Sündentrost und zugleich Befreiung von der Sündenmacht ist ihm die Hauptsache. Sünde und Gnade soll ja ein Nacheinander, kein Nebeneinander sein.

Aber ist dieser Gegensatz ein absoluter? Ist der Bruch bei Damaskus ein so völliger, dass gar keine Folgen des früheren Zustandes sich melden in der Gegenwart? Paulus hat auch als Christ Depressionen erlebt. Wie könnte es anders sein! Aus ihm selbst und aus seiner Umgebung erstanden ihm beständig neue Versuchungen. Den Ausgleich dieser Depressionen mit dem Gnadengefühl bringt der Glaube, d. h. das treue Festhalten an der einmal in Christo erschienenen Liebe Gottes. Was ich noch im Fleisch lebe, das lebe ich im Glauben an den Gottessohn[6]. Weil Christus mich geliebt hat, darum kann keine Macht der Erde mich aus Gottes Hand reissen[7]. So hat Paulus es vermocht, sein einmaliges Erlebnis durch den Glauben zu verewigen. Wiederholung, sagt Kierkegaard. Es ist kein neues Erlebnis, sondern Treue gegen das alte. Auch hier ist Paulus der Vorläufer Späterer.

[1] Rm 7 24. [2] Gal 1 16. [3] II Kor 5 17. [4] Rm 5 1. [5] Rm 5 5. [6] Gal 2 20. [7] Rm 8 35–39.

Der andere, für ihn nicht weniger eingreifende Kontrast ist der von Kraft und Schwäche. Durch seine Bekehrung wurde Paulus in den urchristlichen Enthusiasmus hineingerissen und lernte in wunderbaren Erlebnissen die Kräfte des Jenseits schmecken. Er war Ekstatiker und Visionär. Er genoss Offenbarungen und Gesichte des Herrn, Entrückung in das Paradies, Vernehmen himmlischer Worte [1]. Da war er so mächtig, dass er sich als Uebermensch, als Geist fühlen konnte. „Wir sind nicht im Fleisch [2]." „Das ewige Leben hat begonnen [3]." Aber nun im Gegensatz dazu höllische Depressionen, Schläge des Satansengels [4], Gefühl der Todesnähe bis zur Verzweiflung am Leben [5], Furcht und Zittern [6], Ohnmacht gegenüber den Aufgaben des Augenblicks. Dadurch kommt der Wechsel von Gottesgenuss und Gottverlassenheit in die paulinische Frömmigkeit. Paulus wird das Vorbild der Mystiker.

Die Ueberwindung dieser Depressionen ist vor allem die Aufgabe der Sehnsucht, die ja nichts anderes ist, als der Ausdruck des gesteigerten Kontrastgefühls. Ihr entlockt Paulus die wundervollsten Töne in allen seinen Briefen. Der Geist selbst ist in die Schwachheit der Kreatur gefangen, so dass er bewusstlos betet in unaussprechlichen Seufzern, die Gott aber hört [7]. Das ist das Sehnsuchtsgebet, das Seufzen und Schreien nach der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes [8]. Gefangen im irdischen Haus, in der Fremde, sehnen wir uns nach der Heimat bei Gott [9]. Ich habe Lust, abzuscheiden und bei Christo zu sein, denn das wäre weit das Bessere [10]. Diese Stimmung des wilden tiefen Heimwehs nach der Ewigkeit ist wieder von Paulus zuerst der Welt vermacht worden.

Allein die Sehnsucht erinnert stets an den Mangel und prägt diesen immer neu dem Bewusstsein ein. Da findet Paulus in einem Gebetsaugenblick den höchsten Trost: Es genügt dir meine Gnade, denn die Kraft wird durch Schwachheit vollendet. Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark [11]. Er hat die Ruhe der Gottgelassenheit gefunden; auch das ist Glaube [12]. Damit vermag er alles und rühmt sich selbst der Not [13]. Ekstase, Sehnsucht, Glaube sind die Stufen dieser Religion.

---

[1] II Kor 12 1ff. I Kor 14 18. [2] Rm 8 9 7 5. [3] Rm 6 4. [4] II Kor 12 7. [5] II Kor 1 8. [6] I Kor 2 3 II Kor 10 1. [7] Rm 8 26f. [8] Rm 8 23 II Kor 5 3. [9] II Kor 5 1—8. [10] Phil 1 23. [11] II Kor 12 9f. [12] II Kor 5 7. [13] Phil 4 13 Rm 5 3.

Die bis dahin skizzierte Frömmigkeit ist ganz wesentlich Gefühls- und Stimmungsreligion. Denn der Wechsel der Kontraste wie ihr Ausgleich fällt in das Gebiet des Gefühlslebens. Dies ist eine der Bedeutungen des Paulus für die Religionsgeschichte, dass er das eigentliche Leben der Religion in das Gefühl verlegt, im Gefühl entdeckt hat. Das Bangen und Hoffen, das Haben und Suchen, Jubeln und Sichsehnen, der Wechsel von Gottesglück und Heimweh nach Gott ist nach Paulus die Religion, und indem wir uns diesem Göttlichen, das über uns kommt, überlassen, werden wir erlöst, d. h. aus dieser Welt heraus zu Gott erhoben. Von da aus geht direkt eine Linie zu Augustin, Bernhard und Schleiermacher. Auch die zwei Paare von Gefühlskontrasten: Sünde und Gnade, Stärke und Schwäche, hat Paulus für alle Zeit zuerst klar erlebt und ausgedrückt. Die Religion erfährt dadurch eine unendliche Verinnerlichung und Vertiefung. Ihr Heiligstes wird nicht in die äusseren Folgen und Wirkungen, sondern in den Verkehr mit Gott im Innern verlegt. Für dieses Gefühlsleben hat die äussere Geschichte bloss die Bedeutung von Stimmungsmitteln und Gefühlserregern. Das eben sind Kreuz und Auferstehung Jesu für Paulus. So ist freilich die geschichtliche Vermittlung und Kontinuität streng gewahrt, aber das Leben der Religion ist etwas Gegenwärtiges: die durch die Geschichte angeregte Berührung der Seele mit dem lebendigen Gott.

Ihre eigenen Gefahren hat diese Gefühlsreligion immer darin, dass sie das thätige Leben zunächst brach liegen lässt. Paulus entging der Gefahr vermöge seines Berufs. Wie sein apostolisches Berufsbewusstsein in ihm zu vollkommener Stetigkeit und Stärke ausgebildet war, so verlieh es ihm einen Eifer und rastlosen Thätigkeitstrieb, dass jedes Schwelgen in geistlichen Genüssen und jeder Müssiggang für ihn zur physischen Unmöglichkeit wurde. Nach dieser Seite hin ist Paulus ein Heros der sittlichen Arbeit an sich selbst und des völlig selbstlosen Dienstes an seinen Brüdern. Er hat seinen besonderen Beruf zugleich als einen vorbildlichen aufgefasst[1]. Darum der Zwang zum Handwerk[2], körperliche Zucht bis zur Askese[3], völlige Nüchternheit und Aufrichtigkeit[4]. Paulus hat alle Hemmungen, zu-

[1] I Th 1 6 I Kor 4 16 11 1. [2] I Th 2 9 II Th 3 7 f. [3] I Kor 9 27 II Kor 6 5. [4] II Kor 5 11.

mal die seines Naturells, bewundernswert überwunden oder als Förderungsmittel benützt. Er hat auch allen Reizen zum Hochmut und zu herrischem Auftreten widerstanden. Vor allem aber hat er die Liebe und Aufopferung in seinem Beruf zur Vollendung gebracht. Er konnte tragen und verzeihen [1], er litt mit, was jeder litt [2], er sammelte für seine Feinde. In einzelnen Fällen brachte er seine Gewissensfreiheit seiner Liebe zum Opfer [3]. Für die Juden wünschte er, verbannt zu werden von Christus weg [4]. Im Alter freute er sich trotz Neid und Streit seiner Genossen selbstlos am Fortgang des Evangeliums [5]. Trotz seiner Himmelssehnsucht zog er es vor, auf der Erde zu bleiben, um zu wirken und zu leiden für die Brüder [6]. Jeder seiner Briefe an sie ist ein Liebesbeweis. So hat er nach seinen Kräften dahin gewirkt, dass der Lobpreis der Liebe in seinem eigenen Leben aus der Rhetorik in die Praxis übergegangen ist. Dasselbe hat er von jedem Christen verlangt als sichtbares Merkmal seiner Zugehörigkeit zu Christus.

Die Eigenart der paulinischen Frömmigkeit tritt noch klarer an das Licht, wenn man die ganz andersartige Frömmigkeit Jesu ihr gegenüberstellt. Diese ist gerade nicht Gefühlsreligion. Man darf sich nicht darauf berufen, dass das Zurücktreten des subjektiven Elements bei Jesus Folge der mangelhaften Berichterstattung über ihn sei. Wäre Jesus ein Mystiker oder sonst vorwiegend Stimmungsmensch gewesen, so bräche das durch seine Worte hindurch trotz aller Zuthaten und Abstriche der Erzähler. Aber ihm ist gerade eigen, dass sein Innenleben sich nicht oder selten zum Ausdruck drängt, dass dem Gefühlsleben gar kein eigener Wert zukommt. Es ist alles praktische Frömmigkeit, Handeln und Wirken, Helfen, Kämpfen, ein Leben in den Aufgaben und Zielen, die bevorstehen, vorwärts gerichtete, teleologische Religion. Freilich ist auch das ganze Handeln Jesu von Gefühlen getragen, nämlich von der kindlichen Gewissheit der Liebe Gottes und vom hohen Ernst der grossen Zukunft. Aber diese Gefühle sind keine Provinzen für sich, von denen aus dann erst der Weg zum Wirken zu suchen wäre, sondern sie sind die bewusst oder unbewusst immer gegenwärtigen Begleiter alles Thuns. Gänzlich fehlt hier der Wechsel der Sünde- und Gnaden-

[1] II Kor 2 5—10. [2] II Kor 11 29. [3] Act 26 22—26 I Kor 9 22.
[4] Rm 9 3. [5] Phil 1 17ff. [6] Phil 1 24.

stimmung, ebenso aber auch der von Kraft und Schwäche, wenigstens in dem Stärkeverhältnis, wie Paulus ihn kennt. Wohl fehlt es im Leben Jesu nicht an Höhepunkten der Begeisterung und Depressionen wegen Misserfolgen. Aber wie völlig tritt das zurück hinter dem Gesamteindruck des stetigen klaren Vorwärtshandelns! Man merkt das schon an der grossen Nüchternheit Jesu in der Beurteilung der Menschen, die er nie für der Sünde entronnen, aber auch nie für ganz von ihr verschlungen hält. Ausserdem ist die Sprache Jesu ein Ausdruck seiner gänzlich praktischen nüchternen Art.

Beide Formen der Frömmigkeit, wenn sie nur wahr erlebt sind, haben ihr Recht. Infolge des Uebergewichts der Theologie des Paulus ist auch dessen Frömmigkeit als die normale zur Geltung gekommen, freilich erst nach Entfernung des eigentlich Mystischen. Aber regelmässig hat sich die Verkümmerung des sittlichen Lebens als notwendige Folge der Gefühlsbetonung eingestellt. Heute ist es unsere Aufgabe, die Eigenart der Frömmigkeit Jesu als Mahnwort an unsere Zeit wieder in den Vordergrund zu rücken.

Paulus hat sein Bild tiefer in die Geschichte eingegraben als irgend ein anderer Jünger Jesu. Er gab der jungen Religion den Boden der grossen gebildeten Welt unter die Füsse, schuf ihr erstes tiefsinniges Gedankensystem, brachte eine neue Form der Frömmigkeit zur Erscheinung. Er hat dadurch zuerst das Christentum in die Weltgeschichte eingeführt. Die ganze Zukunftsgeschichte des Evangeliums ist bestimmt durch die Form, die Paulus ihm gab. Darin liegt sein Wert oder Unwert, dass er der grösste Vermittler des Evangeliums wurde und als solcher vielfach seine Stelle einnahm. Der Vergänglichkeitscharakter haftet seinem Werk an mehr als einer Stelle an; er selbst, der Mann Paulus, ist doch eine der ganz tröstlichen Erscheinungen der Geschichte, die nie aufhören, uns kleinen Menschen Mut und Freude zu geben.

IV. Die Apokalypse.

1. Der Prophet.

Der genauen Entstehungszeit nach würde die Apokalypse des Johannes nicht mehr der ersten Periode des Urchristentums angehören, da sie frühestens unter Domitian geschrieben ist, die

Zerstörung Jerusalems längst hinter sich hat und den Ausbruch der grossen staatlichen Verfolgung voraussetzt. Allein als einziges uns erhaltenes Denkmal der urchristlichen Prophetie und als Erzeugnis des Enthusiasmus repäsentiert sie noch das Hoffen und Denken der ersten Zeit vor der Ausbildung der kirchlichen Verfassung. Allerdings kein lebendiger Prophet, ein Buch redet hier zu uns. Aber dies Buch erhebt gleich in seinen ersten Worten den Anspruch, prophetische Inspiration zu sein. Wie immer es ursprünglich aus christlichen und jüdischen Quellen zusammengesetzt sein mag, es selbst verlangt gebieterisch, als Ganzes und als Ausdruck christlicher Prophetie betrachtet zu werden.

Gleich aus den Eingangszeilen spricht das höchste Berufsbewusstsein. Gott wollte seinen Knechten, den Propheten, zeigen, was in Bälde geschehen soll. Zu dem Zweck wurde der Engel zum Knecht Gottes Johannes gesandt, damit dieser die Offenbarung weiter trage. Seine Worte sind Worte der Prophetie; selig, der sie liest und die sie hören! Gott selber redet durch das Buch[1].

Darauf wird uns die himmlische Berufung des Propheten durch die Vision erzählt. Als er auf der Insel Patmos war wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu, da geriet er am Sonntag in Ekstase und bekam von Christus selbst den Auftrag, an sieben Gemeinden Kleinasiens zu schreiben, was er sah, was ist und was hernach sein wird[2]. Die sieben Sendschreiben, die ihm nun mitgeteilt werden, fallen unter eine doppelte Beleuchtung. Es sind Aufträge des himmlischen Messias an die himmlischen Leiter der sieben Gemeinden, durch den Propheten Johannes den Menschen auf der Erde kund gethan[3]. Zugleich aber sind es Orakel des Geistes, wie der Schluss jedes Briefes betont: der Geist redet zu den Gemeinden[4]. Somit will der Prophet rein als Medium betrachtet sein, sowohl im Verheissen und Drohen, wie im Aufzeigen und Mahnen. Der grosse Unterschied von Paulus springt in die Augen. Auch Paulus hat z. B. im I. Korintherbrief in ähnlicher Weise Missstände gerügt unter Verheissungen und Drohungen. Aber immer giebt er sich dabei als Mensch, nie als blosses Sprachrohr des Geistes[5].

[1] Apk 1 1–3. [2] Apk 1 9–20. [3] Apk 2 1 8 12 18 3 1 7 14. [4] Apk 2 7 11 17 29 3 6 13 22. [5] Vgl. I Kor 7 40.

Daran reiht sich die lange Reihe der apokalyptischen Visionen, die das ganze Buch bis zum Ende durchziehen. Soviel Scenenwechsel in ihnen vor sich gehen, die Rolle des Propheten hat der Schreiber nie vergessen. Er sieht und hört alle die himmlischen Vorgänge[1], er wird entrückt von einem Ort zum anderen[2]; so lebhaft beteiligt er sich an dem Geschauten, dass er weint[3]. Als er das Buch auf Befehl des Engels verschlungen hat, beschreibt er dessen Wirkung in seinem Bauch[4]. Er redet mit einem der 24 Aeltesten im Himmel[5]. Besonders häufig kommen die Zwiegespräche mit Engeln[6]. Gelegentlich wird die Beschreibung der Visionen unterbrochen von kurzen Geistesorakeln, die dann im Gegensatz zu ihrer Umgebung den Eindruck unmittelbarer Inspiration hervorrufen; die ergreifende Seligpreisung der künftigen Märtyrer gehört dahin[7]. Aber auffällig ist dann wieder die dreimalige Beteuerung der Wahrheit der Inspiration. „Diese Worte sind wahr und zuverlässig[8].“ Ist das die Sprache des echten Propheten? Der ganze Schluss des Buches endigt in lauter Beteuerungen des göttlichen Ursprungs. Zuerst spricht der Engel, dann Jesus, zuletzt der Seher selbst. Dieser schliesst mit schrecklichen Drohungen und extravaganten Verheissungen sein inspiriertes Buch ab, das nun göttliche gesetzliche Autorität besitzt[9].

Vergleicht man nun so überaus ähnliche Erzeugnisse der jüdischen Apokalyptik, wie das Baruch- und Esrabuch, die ungefähr in gleicher Zeit geschrieben sind, so merkt man, dass das prophetische Selbstbewusstsein bei Johannes sehr viel stärker hervortritt. Dort redet vielfach der pseudonyme Autor in eigener Person und unterscheidet sein menschliches Wort scharf von den Mitteilungen Gottes. Hier will alles von Anfang bis zu Ende Offenbarung sein. Das Menschliche, die Selbständigkeit des Verfassers, tritt ganz zurück.

Aber stammt nun wirklich das ganze Buch aus prophetischer Offenbarung? Im Gegenteil, jede Seite des Buches bestätigt es, dass hier Fiktionen vorliegen. Der mythologische Inhalt des Geschauten, die Form der Mitteilung durch Engel, die bewusste Anwendung der Kunstmittel in der Komposition, die Gleich-

[1] Apk 4 1 5 1 f. 6 11 etc. [2] Apk 17 3 21 10. [3] Apk 5 4. [4] Apk 10 8–11. [5] Apk 5 5 7 13. [6] Apk 10 8 17 1 6 f. 19 9 f. 21 15 22 8 f. [7] Apk 14 13 22 17. [8] Apk 19 9 21 5 22 6. [9] Apk 22 6–19.

artigkeit des Stils mit dem aller jüdischen Apokalypsen sind lauter Widerlegungen der „Echtheit“ dieser Prophetie. Sehr wahrscheinlich will auch der Name Johannes[1] den berühmten Jünger Jesu bezeichnen, und dann ist das Buch pseudonym wie alle verwandten Produkte. Es ist ein Kunstwerk durch und durch. Selbst die sieben Sendschreiben[2] sind nicht wirkliche Briefe, die einmal abgesandt wurden; an Engel schreibt man nicht.

So stossen der prophetische Anspruch und die Fiktion der Ausführung hart zusammen. Wie ist das zu erklären?

Eine prophetische Begabung und Kraft hat der Verfasser besessen. Die sieben Briefe und manche kurze Geistesstimmen im Fortgang des Buches stammen aus einer ursprünglichen Begeisterung. Selbst Visionen mag er gehabt haben, mindestens eine Vision, die ihn zum Schreiben trieb[3]. Vor allem fühlt er sich angesichts der furchtbar ernsten Zeitlage zum Propheten berufen. Er muss aus innerem Zwang den Weckruf zum letzten Kampf des Volkes Gottes mit Rom erheben. Die grosse Zeit hat ihn selbst aus dem Schlaf herausgerissen; nun hat er sein Wächteramt an den Gemeinden Kleinasiens, zu drohen, zu mahnen, zu trösten, damit jeder bereit sei zur letzten Schlacht. So haben die alten urchristlichen Propheten ihre Aufgabe erfasst. Die innere Nötigung, die sie reden heisst, oft wider ihr Wollen und Wünschen, kam ihnen dann als Geist oder Wort Gottes vor.

Aber daneben ist der gleiche Mann Apokalyptiker, Buchprophet. Er lebt vom gelehrten Ertrag der Vergangenheit, hat in Büchern studiert und Bücher verarbeitet[4]. Aus ihnen hat er sein grosses eschatologisches System geschöpft. Ja er scheute sich nicht, Fragmente älterer Schriftsteller dem eigenen Werk einzufügen, als wären es seine Offenbarungen[5]. Diese höchst menschliche und nicht einmal ihm eigene Weisheit giebt er als Wort Gottes aus und bemüht sich, seine eigene Einsicht in den wirklichen Ursprung des Buches durch möglichst krasse Beteuerungen des göttlichen Ursprungs zu betäuben.

Dadurch wird sein Werk ein Denkmal des Niedergangs der Prophetie. Man kann aus ihm lernen, dass es einst christliche Propheten gab, die Gottes Wort besassen und höchste Autorität beanspruchten. Ihre Begeisterung, ihr Mut, ihr heiliger Ernst

[1] Apk 1 1 9. [2] Apk 2 3. [3] Apk 1 10f. [4] Vgl. Apk 10 8ff.
[5] Z. B. Apk 11 1f.

redet aus allen guten Worten dieses Buchs. Aber sein Autor gehört kaum mehr selbst zu ihnen. Er usurpiert ihre Autorität für jüdische Schulweisheit. Dabei verfällt er zuletzt ins Beteuern und Bezeugen, wodurch seine Fiktion die Harmlosigkeit verliert. Es ist oft schwer, trotz alledem die Freude an dem Mächtigen seines Werks zu behalten.

2. Die Verheissung.

Als Prophet, der er sein will, hat der Verfasser der Apokalypse vor allem zu weissagen[1]. In der That ist sein ganzes Buch Weissagung. Das ungeheure Knäuel seiner Verheissungen lässt sich in drei ganz einfach trennbare Bestandteile auseinanderlegen: die christliche Parusiehoffnung, die politische Weissagung, das Vorstellungsmaterial der jüdischen Apokalyptik.

Jesu, des Menschensohns, Kommen vom Himmel steht im Vordergrund der Weissagung[2]. Das ist das Christliche an ihr. Die alte Erwartung der Urgemeinde besteht in voller ungeschwächter Kraft; die Nähe ist wie früher dabei die Hauptsache. Wie das Buch anfängt: die Zeit ist nahe, siehe, er kommt[3], so endigt es: ja ich komme bald. Amen. Komm Herr Jesus[4]. Er wird plötzlich kommen, wie ein Dieb[5], als Richter und Retter der Seinen, der Heil und Strafe in einer Hand bringt[6]. Voran geht ihm die letzte grosse Not, die Versuchung der Getreuen, da sich entscheiden wird, wer steht und wer fällt[7]. So haben die alten Christen immer gehofft; Jahrzehnte haben daran nichts geändert. Auch die Sprache ist fast die der Urgemeinde. Seit Jesu Weggang ist sein Wiederkommen derart die Hauptsache am Reich Gottes, dass es im Gespräch dessen Stelle einnimmt.

Aber diese Hoffnung hat durch die Wandlungen der Zeitgeschichte selbst eine grosse Verwandlung erlebt: sie wird politisch, weil der Staat Rom als Feind der Christen aufgetreten ist. Eine Verfolgung mit Blut der Märtyrer ist bereits vergangen[8]; jetzt steht die grosse, die letzte Verfolgung vor der Thür. Die Kap. 13 und 17—19 fassen sie besonders ins Auge. Der Feind ist Rom[9], die Stadt Babylon[10], welche die Herrschaft hat über die Könige der Erde[11], sie, die jetzt schon vom Blut der Heiligen und

[1] Apk 1 1. [2] Apk 1 13 7. [3] Apk 1 3 7. [4] Apk 22 20. [5] Apk 3 3 16 15. [6] Apk 2 5 16 3 11 20. [7] Apk 3 10. [8] Apk 6 9 f. 2 13. [9] Apk 17 9. [10] Apk 17 5 18 2 10 21. [11] Apk 17 18.

der Zeugen Jesu trunken ist[1], die grosse Hure, die Mutter der Hurer und der Gräuel der Erde[2]. Ihre teuflische Macht erscheint Kap. 13 unter dem Bild der zwei Tiere, die vom Meer und vom Land aufsteigen. Dem ersten hat der Drache die Macht gegeben, dass es Krieg mit den Heiligen führen und sie besiegen kann[3]: das ist das römische Cäsarentum. Das zweite Tier ist sein Untergebener, der falsche Prophet, der die Menschen verführt, das Bild des Tieres anzubeten und sein Zeichen zu tragen[4]: das ist das Priestertum des Kaiserkults. Die Forderung des Kaiserkults und die Verfolgung derer, die ihn verweigern, ist der Anlass zur Veröffentlichung unserer Apokalypse. Es sind die Massregeln unter Domitian und Trajan, welche die christliche Eschatologie zu dieser politischen Wendung nötigten. Für die Juden war schon in viel früherer Zeit die gleiche Lage gegeben, damals, als Caligula sein Bild im Tempel zu Jerusalem aufzustellen gebot. Unser Apokalyptiker nimmt die alte jüdische Reizbarkeit und Empfindlichkeit gegen den Cäsarenkult in die christliche Kirche hinein und gestaltet von da aus seine Eschatologie. Kampf zwischen Gott und dem vom Satan eingesetzten Cäsar ist ihm die Signatur der Zeit. Eben diesen Kampf, der in der Gegenwart zu Ungunsten der Christen verläuft, soll die Zukunft zu Ungunsten Roms entscheiden. Und diesen Entscheid, den Sieg der Christen in dem politisch-dämonischen Prozess, bringt die Parusie des Messias. Sie ist hier durchaus als politisches Ereignis verwertet. Der Messias kommt vom Himmel herab auf weissem Ross in voller Schlachtrüstung, umgeben von den himmlischen Heerscharen[5]. Ihm stellen sich das Tier, die Könige der Erde und ihre Heere entgegen zur Schlacht, die selbstverständlich mit ihrer völligen Vernichtung endet. Das Tier und der falsche Prophet werden in den Feuerpfuhl geworfen, während ihre Getreuen durch das Schwert fallen[6]. Hierauf beginnt die Herrschaft des Messias und seiner im Krieg gefallenen Helden, der Märtyrer[7]. Dieser zukünftige Sieg Christi über Rom ist der Kern der Verheissung unseres Buches.

In die politischen Wirren, die die Weissagung in Aussicht nimmt, tritt dann auch die Person des Nero redivivus hinein, und zwar bereits in verschiedenen Formen. Eine ältere Form, dass

[1] Apk 17 6. [2] Apk 17 5. [3] Apk 13 1–8. [4] Apk 13 11–17.
[5] Apk 19 11–16. [6] Apk 19 19–20 3. [7] Apk 20 4.

er mit den Parthern gegen Rom ziehen werde[1], ist jetzt hinter eine jüngere gestellt, dass er gegen das Lamm kämpfen soll und von ihm besiegt werde[2]. Auf den Kaiser Nero geht ja die berühmte Zahl 666[3]. Was ist das für eine phantastische Politik, die mit Menschen, Gespenstern, Teufeln und Engeln rechnet!

Für das Christentum erwuchs aus dieser politischen Färbung seiner Hoffnung keine geringe Gefahr. Paulus hatte erklärt, dass jede staatliche Gewalt, auch der Kaiser Nero, von Gott eingesetzt und als Diener Gottes zu betrachten sei[4]. Jetzt ist infolge der ganz neuen Lage der Kaiser für die Christen der Diener Satans geworden, von dem alle seine Macht stammt[5]. Ist ihm da der Christ noch Gehorsam schuldig? ist nicht Rebellion seine Pflicht? Allein unserem Apokalyptiker liegt nichts ferner als Revolutionsgedanken. Geduld ist seine einzige Forderung[6]. Nie will er einen anderen Widerstand als den passiven, der leidet, gelten lassen. Gott allein bringt uns den Sieg, nicht Menschen. Dagegen feiert nun die Rachephantasie in Kap. 18 und 19 wahre Orgien. In ihr zu schwelgen, das bietet Trost für das Elend der Gegenwart. Das schadenfrohe Triumphlied über den Fall der grossen Hure[7] und die Ausmalung des Untergangs der Feinde: „Kommt her ihr Vögel und versammelt euch zum grossen Mahl Gottes, um zu fressen Fleisch von Königen, Fleisch von Obersten, Fleisch von Gewaltigen, Fleisch von Rossen und ihren Reitern, Fleisch von allen Freien und Sklaven, Grossen und Kleinen“[8] — sind keine Ehrenzeichen des Christentums. Mit der politischen Wendung hat dieses sofort alle Rache-, Hass- und Fanatismusgedanken des Judentums übernommen. Das steht fest, ganz einerlei, ob hier jüdisches oder christliches Gut zu Grunde liegt. Wer sich an solchen Phantasien freut, ist kein Haar besser, als wer sie zuerst ersann. Es ist Rachsucht gefolterter Sklaven, die für ihre Herren noch schlimmere Qualen erdenken.

Aber die christliche Parusiehoffnung und die politische Weissagung gegen Rom füllen doch erst einen kleinen Teil des grossen Buches. Die Hauptmasse der Verheissungen ist altes traditionelles Gut der jüdischen Apokalyptik, nichts weiteres. Wenn der „Prophet“ eine Apokalypse schreiben wollte, so musste er vor allem sorgen, dass die alte Ueberlieferung der Endgeheim-

[1] Apk 17 15–18. [2] Apk 17 11–14. [3] Apk 13 18. [4] Rm 13 1ff. Apk 13 2. [6] Apk 13 10 14 12f. [7] Apk 18 2ff. 6f. 10ff. 20. [8] Apk 19 18.

nisse nicht durch ihn verloren ging. Diese alte Ueberlieferung ist zunächst, wie zu erwarten ist, jüdischer Herkunft, aus jüdischen Apokalypsen und apokalyptischen Geheimtraditionen geschöpft, wie deshalb unser Buch den späteren hellenischen Christen so sonderbar jüdisch vorkam. Allein genauer besehen, ist diese alte Ueberlieferung auch wieder recht unjüdisch, mythologisch, heidnisch, Produkt des orientalischen Religionssynkretismus auf dem Boden des Judentums. Nur dass alle diese fremdländischen Traditionen beim Durchgang durch die jüdische Denkart einen Teil ihrer mythologischen Wildheit eingebüsst haben.

Den breitesten Raum füllt die Lehre von den Vorzeichen und der Drangsal. Die 7 Siegel[1], die 7 Posaunen[2], die 7 Schalen[3] sind nur Variationen der gleichen in allen Apokalypsen wiederkehrenden Zeichen der letzten Zeit. Davon sind wieder die 7 Posaunen und die 7 Schalen so nahe verwandt, dass sie sich als doppelte Bearbeitung derselben Vorlage geben. Zuerst wird jedesmal die Erde betroffen, dann das Meer, dann die Flüsse, dann die Gestirne, dann die Luft (freilich sehr verschieden), dann kommen die Parther, zuletzt Hagel, Donner, Blitz etc. Den Vorzeichen und Plagen liegen grösstenteils biblische Stoffe zu Grund, die Rossevision des Sacharia[4], die Zusammenstellung von Schwert, Seuche, Hunger bei Jeremia[5], vor allem die ägyptischen Plagen[6], eine wahre Fundgrube der Apokalyptik, ausserdem auch nachbiblisches spätjüdisches Material. Die ganze Natur wird ins Enddrama hineinverflochten, und zugleich liefert die politische Zeitlage (Parther[7], Nero redivivus[8]) günstigen Stoff. Im 5. Siegel ist eine jüdische Idee: die Zahl der Gerechten muss voll sein vor dem Ende — dahin umgewandelt, dass an Stelle der Gerechten die Zahl der Märtyrer tritt[9].

Aber in dieser dreifachen Siebenzahl (Siegel, Posaunen, Schalen) hat der Apokalyptiker lang nicht sein ganzes Material von Vorzeichen des Endes unterzubringen vermocht. Er muss den Rest in den Einschaltungen placieren, die er zwischen die drei Sieben einfügt. Dahin gehören:

Die Versiegelung der 144000 aus den 12 Stämmen Israels[10] (ohne Dan, den Stamm des Antichristen), zu denen dann die un-

[1] Apk 6 1–8 1. [2] Apk 8 6–11 15. [3] Apk 16. [4] Apk 6 1–8.
[5] Apk 6 8. [6] Apk 8 7ff. 9 3 16 2ff. 10. [7] Apk 9 14–19 16 12. [8] Apk 17 11.
[9] Apk 6 9ff. vgl. IV Esr 4 35. [10] Apk 7 2–8.

gezählte Menge aus allen Völkern und Nationen hinzutritt[1], hier ist fast sicher ein ursprünglich jüdisches Fragment aufgenommen.

Die Verwüstung der heiligen Stadt durch die Heiden[2]. Dies Stück stammt aus der Zeit vor 70 und sah ursprünglich die Errettung des Tempels voraus.

Die Sendung der zwei Zeugen — nach alter Tradition des Elias und Henoch — als Bussprediger in der heiligen Stadt. Sie fallen dem Tier zum Opfer, steigen aber, sofort auferweckt, zum Himmel hinauf[3]. Alle diese drei Einschaltungen verwerten nicht nur jüdische Traditionen, sondern schriftliche Fragmente.

Den eigentlichen überirdischen Anbruch der Erlösung schildert Kap. 12: Die Geburt des Messias vom Sonnenweib, seine Bedrohung durch den Drachen, seine Entrückung zu Gott[4]. Darauf der Himmelssturm des Drachen, der mit seiner Besiegung durch Michael und seinem Sturz vom Himmel endigt[5]. Dann verfolgt der Drache die übrigen vom Samen des Weibes, d. h. hier die Gemeinde Jesu[6]. Er giebt zu dem Zweck dem Tier, also Rom, seine Macht[7], bis endlich das zu Gott entrückte Kind als König vom Himmel herabkommt und ihn vernichtet[8].

Das sind Stoffe mythologischen Ursprungs, die der christliche Autor nicht erfand. Eine uralte orientalische Göttergeschichte, der Kampf des alten Königs mit dem neuen König, sein vergeblicher Anschlag auf das Leben des noch nicht geborenen, sein Sturz, wird uns hier erzählt. Diese Stoffe gehen weit hinter das Judentum zurück in die babylonische oder ägyptische Gedankenwelt, aber sie sind zunächst durch jüdische Köpfe hindurchgegangen. Unser Apokalyptiker nötigte ihnen die christliche Deutung erst auf. Das Grosse für ihn ist: Der Sieg der Christen ist im Himmel schon entschieden, der Drache ist hinausgeworfen[9]. Damit steht die Gewissheit der Erlösung fest.

Den Endzustand selbst schildert er — verschiedene Eschatologien kombinierend — in zwei Stadien. Zuerst nach der Messiasschlacht das tausendjährige Reich des Messias und der Bekenner (erste Auferstehung), während der Drache unterdessen im Abgrund gefesselt ist[10]. Dieser Zustand nimmt sein Ende mit der

[1] Apk 7 9—17. [2] Apk 11 1f. [3] Apk 11 3—13. [4] Apk 12 1—6.
[5] Apk 12 7—12. [6] Apk 12 13—17. [7] Apk 13 2 7. [8] Apk 19 11—20 3.
[9] Apk 12 10ff. [10] Apk 20 4—6.

Entfesselung des Drachen und seinem erneuten Ansturm mit Gog und Magog gegen die heilige Stadt. Im entscheidenden Augenblick fällt Feuer vom Himmel und verzehrt die Gottesfeinde; der Satan wird für ewig in den Höllenpfuhl geschleudert[1]. Hierauf allgemeine Totenerweckung und Weltgericht nach den Werken; alle Sünder verfallen der Hölle, dem zweiten Tod[2]. Nun kommt die Weltverwandlung mit dem neuen Himmel und der neuen Erde (ohne Meer). Das neue Jerusalem steigt vom Himmel herab. Gott wohnt bei den Menschen, alles Leid ist verweht, alles Alte vergangen[3].

Das ist nun freilich offiziell jüdische Eschatologie, aber doch in einer Form dargeboten, die jeder Christ sich ohne Zwang aneignen konnte. Dagegen triumphiert in der grossen Schlussschilderung noch einmal der engherzige jüdische Nationalsinn. Der Apokalyptiker hat wieder ein jüdisches Fragment aufgenommen. Das neue Jerusalem wird uns vorgeführt, gleich hoch, gleich breit, gleich lang, strahlend von Licht und Glanz, mit goldenen Gassen, mit 12 Thoren, drei in jeder Himmelsrichtung, jedes von einem Engel bewacht, mit 12 Grundsteinen, jeder ein besonderer Edelstein[4]. Es ist die Himmelsstadt, der Himmel selber, der sich hier auf die Erde niederlässt. Aber der Jude hat aus dem alten Bild den Judenhimmel gemacht und seine hochmütige Behandlung der Heiden auch für diese Hoffnung festgehalten. Die Heiden behalten ihre Unterthanenstellung; sie dürfen ihre Schätze als Tribut in die heilige Stadt bringen und sich vom Baum des Lebens heilen lassen[5]. Die Hauptsache ist freilich die persönliche Anwesenheit Gottes und — fügt der Christ hinzu — des Lammes[6]. Das ist nun der schroffste Rückfall in die jüdischnationale Denkweise, der sich vorstellen lässt. Das christliche Volk tritt an Stelle des jüdischen und übernimmt dessen Verachtung der Heiden. Das neue Israel an der Spitze der Völkerwelt im heiligen Land und der heiligen Stadt, das ist die christliche Parole! Für solche Christen hat Jesus seine ganze Umbildung des Reichsgottesbegriffs vergebens vollbracht.

Wohl fehlt es durch die ganze Apokalypse hin nicht an prächtigen und rührenden Zügen des Hoffnungsbildes. Die Freude und Seligkeit wird im manchen Sprüchen gerade so

[1] Apk 20 7–10. [2] Apk 20 11–15. [3] Apk 21 1–4. [4] Apk 21 10—22 5.
[5] Apk 21 24 26 22 2. [6] Apk 22 3f.

schlicht ausgemalt, wie in den Seligpreisungen Jesu[1]. Freilich daneben welche baroke Phantasie selbst in dem Besten des Buches, in den Sendschreiben: „Dem Sieger will ich geben vom verborgenen Manna und will ihm einen weissen Stein geben und darauf einen neuen Namen geschrieben, den niemand kennt, ausser dem Empfänger[2].“ „Wer da siegt und an meinen Werken hält bis ans Ende, dem will ich Macht geben über die Heiden, und er wird sie weiden mit eisernem Stab, wie man Töpfergeschirr zusammenschlägt, wie auch ich es empfangen habe von meinem Vater, und ich will ihm den Morgenstern geben[3].“ Solche abstruse, durchaus unchristliche Worte redet Jesus in den Sendschreiben. In der Gesamtverheissung des Buches ist eben der Name Jesus an eine für ihn ganz unpassende Stelle eingesetzt. Was er gerade nicht sein wollte: jüdischer Messias im jüdischen Gottesreich —, das ist er hier geworden.

Was ist denn schliesslich das Christliche an dieser Verheissung? Ein Blick in die Esraapokalypse macht es klar. Dort Resignation, die oft der Verzweiflung ähnlich sieht, hier Jubel und Siegeszuversicht[4]. Mit dieser frohen, jubelnden Sehnsucht und Siegeszuversicht ist das Christenvölklein in den jahrhundertlangen schweren Kampf mit dem allmächtigen Rom hinausgezogen. „Das Reich wird uns doch bleiben!“ Das war Jesu Kraft.

3. Die Forderung.

Prophet ist, wer sagen kann, was Gott thun wird und was die Menschen thun sollen. Die Forderung des Apokalyptikers ist durch die grossen äusseren und inneren Gefahren seiner Gemeinden bestimmt. Von aussen droht Verfolgung, von innen Verweltlichung. Die Juden sind die Hetzer und Verleumder der Christen, die Römer die Richter, die den Juden den Gefallen thun[5]. Da heisst es Geduld, Treue, Standhaftigkeit im Leiden bewähren. Vor allem ist Verweigerung des Kaiserkults die Probe des Christenstandes[6]. Nur wer das Tier nicht anbetet und sein Zeichen nicht trägt, ist ein Christ. Kein revolutionärer Widerstand! Wer mit dem Schwert tötet, soll mit dem Schwert getötet werden. Hier gilt einzig Geduld und Treue der Heiligen[7].

[1] Apk 2 5 7 16f. 14 13 19 9 21 3f. [2] Apk 2 17. [3] Apk 2 26ff. [4] Apk 12 10ff. [5] Apk 2 9f. 3 8ff. [6] Apk 2 13 13 15ff. 14 9ff. 15 2 16 2 19 20. [7] Apk 13 10.

Sei getreu bis in den Tod![1] Selig die Toten, die im Herrn sterben von nun an![2] Jeder Christ soll bereit sein zum Martyrium, d. h. hier das „Festhalten am Zeugnis Jesu“[3]. Der Prophet hat klar erkannt, dass jetzt der grosse Kampf mit Rom beginnt und dass dieser Kampf eine Versuchung für die Christen ist, die alle feigen, schwächlichen Seelen nicht bestehen. Darum sein machtvoller Weckruf in flammender Sprache. Es ist der Ruf zur Todesbereitschaft. Kein Wunder, dass die Märtyrerkirche dies Buch kanonisch geschätzt hat. Der Apokalyptiker hat nur einen ebenbürtigen Kampfgenossen: den Verfasser der Schlussverse von Rm 8. Man kann das „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein!“ das Motto des Buches nennen.

Soll aber Gott für uns sein, so muss es erst in den Gemeinden selbst anders aussehen. Schon hat die Verweltlichung begonnen. Ephesus verliess die erste Liebe[4]. Sardes verfiel dem geistigen Tod[5], Laodicea ist weder kalt noch warm, rühmt sich wohl, reich zu sein und ist doch so elend[6]. Wir sehen hier, wie es in paulinischen Gemeinden aussah gar nicht lange nach des Stifters Tod. Gesteigert ist die Verweltlichung durch Irrlehrer, falsche Apostel und Prophetinnen, die das Huren und das Götzenopferfleischessen für erlaubt erklären und den Christen vormachen, das führe erst zur Erkenntnis der Tiefen Satans[7]. Es ist gewöhnlicher heidnischer Libertinismus, der von diesen Nikolaiten[8], christlichen Sendboten und Propheten, herumgeboten wird. Ausserdem zeigen die Lasterkataloge am Schluss des Buches, was für Leute sich da und dort christlich genannt haben[9].

Die innere Gefahr erscheint nach den Sendschreiben fast grösser als die äussere. Ihr gilt vor allem der Bussruf: Fort mit den Irrlehrern, Rückkehr zur ersten Liebe![10] Das Gericht Christi wird auch über die Seinen erbarmungslos ergehen. Einzig Werke retten, Thaten der Liebe, der Strenge, der Treue[11]. In der Sünde und der Welt verlorene Christen kann eines sicher retten: das Martyrium[12]. Zum erstenmal geht hier der Blick sehnsüchtig nach rückwärts zu den Anfängen des Christentums, zur goldenen Zeit[13]. Rückkehr dahin heisst die Parole.

[1] Apk 2 10. [2] Apk 14 13. [3] Apk 3 8 12 17 19 10. [4] Apk 2 4. [5] Apk 3 1. [6] Apk 3 15 ff. [7] Apk 2 2 14 f. 20–24. [8] Apk 2 6 15. [9] Apk 21 8 22 15. [10] Apk 2 5 16. [11] Apk 2 2 19 3 2 8. [12] Apk 7 14 12 10 f. 14 13. [13] Apk 2 4.

Alles in allem gänzlich untheologisches, praktisches Christentum. Treue in der Verfolgung, Kampf gegen die Verweltlichung, Festhalten der ersten Liebe, das ist die Forderung des Sehers. Ihn trägt noch wirklicher Enthusiasmus der ersten grossen Zeit. Man spürt das äusserlich schon daran, dass noch kein Bussgesetz, kein Kirchenrecht da ist; solang das Gericht noch aussteht, solang ist Zeit zur Busse. So schroff die Trennung von der Welt gefordert wird, es entsteht keine Gesetzlichkeit im Innern, weil der Geist noch redet. Aber von Sekte lässt sich kaum mehr reden, da der Kampf mit dem Imperium begonnen hat. Die frühere Sekte tritt in die Weltgeschichte ein, zunächst entschlossen, sich selbst treu zu bleiben und Welt und Teufel für eins zu halten.

Ein Gegensatz zu Paulus liegt aber nirgends vor, wie sehr auch dessen Formeln fehlen. Man versteht den Paulus falsch, solang man nicht einsieht, dass er in dieser Lage genau das Gleiche gefordert hätte.

4. Laientheologie.

Ausser seiner Verheissung und seiner Forderung verfolgt der Apokalyptiker keine Zwecke. Zum theologischen Denken hat er kein Bedürfnis und auch keine Zeit. Das schliesst nicht aus, dass er sehr bestimmte — freilich nirgends originale — Vorstellungen über Gott und göttliche Dinge hat. Ist er auch Laie, so doch immerhin ein gelehrter Laie, der viel gelesen und viel gehört hat. Wie die Laien verträgt er die schroffsten Widersprüche und verarbeitet nichts in sich. Seine Gedanken sind lauter Phantasien, immer für Ohr und Auge berechnet, nie abstrakt. Es ist nicht ohne Wert, zu prüfen, wie es in einem solchen Kopf aussah. Denn so wie er, dachten, schauten die meisten Christen.

Wir sahen, wie pessimistisch er die politische Lage der Gegenwart beurteilt. Der Satan ist der jetzige Weltregent. Er hat dem Tier die Macht gegeben über alle Könige der Erde[1]. Wie im Epheserbrief, so heisst es hier: nicht gegen Fleisch und Blut, gegen die dämonischen Weltherrscher gilt der Kampf der Christen[2]. Darnach würde man einen strengen Dualismus als Konsequenz erwarten: Das Gegenteil ist die Meinung des Apokalyptikers. Gott ist ihm vor allem der Schöpfer und Herr der jetzigen Welt. Jubelnde Psalmen preisen ihn deshalb: „Du, Herr,

[1] Apk 13 2. [2] Eph 6 12.

hast alle Dinge geschaffen, und auf deinen Willen waren sie da und wurden geschaffen[1]. Gross und wunderbar sind deine Werke, Herr, Gott, Allherrscher, gerecht und wahrhaft deine Wege, König der Völker[2]." Es ist ein Grunddogma des Sehers, woran er keinen Augenblick zweifelt, dass diese Welt Gottes Welt ist. Er steht darauf beinahe fester als Paulus. Alles, Natur wie Geschichte, sind von Gott hervorgebracht. So denkt er in Uebereinstimmung mit den Gebeten der jüdischen Apokalypsen Baruch und Esra. Seine Macht über die Natur wird ja Gott gerade in den eschatologischen Vorzeichen beweisen; da schaut es jedermann, wie ihm alle ihre Kräfte dienstbar sind. Ununterbrochen erschallt im Himmel Gottes Lob[3], und gerade so quillt unserem Seher der Dank unaufhörlich aus seinem Herzen. Keine Drangsal vermag ihn darin zu stören. Es bleibt dabei: Gott sitzt im Regimente und führt alles wohl. Der ganze Zukunftsoptimismus erhebt sich über diesem Glauben an den Gegenwartsgott.

Wie erklärt sich aber dann die Macht des Drachen und der Heiden? Darauf giebt der Apokalyptiker keine Antwort, weil er gar nicht über Probleme reflektieren will. Das überlässt er Esra und Genossen. Er begnügt sich mit der Thatsache, dass die Heiden die Feinde des Gottesvolks sind, und dass der Teufel ihnen ihre grosse Macht gegeben hat. Diesem gottwidrigen Zustand wird die Zukunft ein Ende machen[4]. Wer das weiss, der weiss genug. Das ist eben Laientheologie, gänzlich unsystematische, aber kräftige.

Gott selbst ist nun freilich ein gar weltfernes Wesen, dessen Art und Umgebung sich an die Schilderung Hesekiels anlehnt, ohne doch einfach aus ihr zu stammen[5]. 24 Aelteste in weissen Kleidern mit goldnen Kronen auf dem Haupt thronen rings um Gottes Thron. 7 Fackeln brennen vor dem Thron, die 7 Geister Gottes. Ein gläsernes Meer wie Krystall ist vor dem Thron, endlich liegen inmitten des Throns und rings um den Thron die 4 Tierwesen: Löwe, Stier, Mensch und Adler. Das alles macht einen möglichst zusammengesetzten, unplastischen Eindruck. Klar ist eigentlich nur eines an dieser Schilderung: Die Unnahbarkeit Gottes. Wie dann freilich dieser unnahbare Gott mit seinem Engelshofstaat auf der Erde wohnen soll mitten unter den Men-

[1] Apk 4 11. [2] Apk 15 3. [3] Apk 4 8 11 5 13 7 11 f. 11 15–18 12 10 ff. 19 1–8. [4] Apk 19 18 ff. [5] Apk 4 1–8.

schen[1], das haben die Schlusskapitel nicht deutlich gemacht. Folge der Unnahbarkeit ist die Furchtbarkeit Gottes[2]. Er ist kein Wesen, zu dem man Vertrauen haben kann. Der Vatername fehlt denn auch gänzlich. Furcht und Zittern ist das Grundgefühl gegenüber diesem Gott.

Kein Wunder, dass sein Wirken so ausschliesslich durch Engel vermittelt ist. Gott selbst thut gar nichts. Engel bringen alle Plagen und alle Zeichen hervor, besiegen den Satan im Himmel und binden ihn in den Abgrund[3]. Auch alle Offenbarungen Gottes an die Menschen werden durch Engel vermittelt und durch Engel erklärt. Man kann schon daraus schliessen, dass für viele Religionsgenossen des Apokalyptikers die lebendige Religion mehr im Verkehr mit Engeln als mit Gott bestand. In der That polemisiert er zweimal energisch gegen Anbetung der Engel[4]. Es ist recht bezeichnend, dass das nötig ist. Es ist schon so weit gekommen, dass sich das Christliche gegen den jüdischen — und heidnischen — Engelkult wehren muss. Von Polytheismus ist der Apokalyptiker freilich weit entfernt; die Engel sind ja keine selbständigen Wesen, sondern Gottes Diener. Aber es ist ein Monotheismus, der nur durch die Annahme von Mittelwesen sein Leben erhält.

Als Oberster im grossen Heer der Mittelwesen tritt nun Christus auf. Christus ist dem Apokalyptiker alles, also auch der Inhaber aller Titel, nur nicht Gott. In der scharfen Unterordnung unter Gott ist er sich durch das ganze Buch treu geblieben. Zweimal in den Sendschreiben lässt er Jesus selbst von seinem Gott reden[5]. Die Visionen in Kap. 4 und 5 halten Jesus und Gott scharf auseinander. Das Lamm tritt dort neben Gott zwischen den Thron, die vier Tiere und die 24 Aeltesten hinein[6]. Auch in den Schlusskapiteln ist das Lamm nie Gott, es steht nur neben ihm[7]. Das ganze praktische Interesse des Sehers hängt hier an der Subordination, denn nur wenn Jesus nicht Gott ist, darf er als Vorbild der kämpfenden und siegenden Christen, der Märtyrer, gefasst werden. Und darauf kommt ihm alles an: „Wer überwindet, dem werde ich verleihen, mit mir auf meinem Thron zu sitzen, wie auch ich überwunden habe und mich gesetzt zu meinem

[1] Apk 21 3. [2] Apk 14 7 15 4. [3] Apk 7 1 2f. 8 2 3ff. 6 etc. 10 1f. 12 7f. 14 6 8 9 15 17f. 15 1 etc. 18 1 21 19 14 17 20 1. [4] Apk 19 10 22 8f. [5] Apk 3 2 12. [6] Apk 5 6. [7] Apk 21 22f. 22 1 3.

Vater auf seinen Thron[1].“ Das ist Adoptionschristologie. Jesus hat sein Verdienst und infolgedessen seine Würde[2].

Aber freilich, wie wenig hält sich der Apokalyptiker an diese seine eigenen Sätze, wenn er sofort wieder alle göttlichen Prädikate auf Jesus häuft und ihn hoch über die Engel stellt, von Anfang an, nicht erst seit seiner Erhöhung! Man erkennt hier, wie die Eroberung des ATs für Christus, die Paulus schon so weit geführt hatte, eine abstruse Anhäufung der christologischen Attribute, vor allem die Ablenkung der Gottesattribute auf Christus zur Folge hat. Er ist der Anfang der Schöpfung Gottes[3], der erste und letzte und der Lebendige[4], das A und das Ω, Anfang und Ende[5], der Heilige[6], der Treue und Wahrhaftige[7], der König der Könige und Herr der Herren[8]. Er ist der Erlöser und wird auch der Richter der Christen und Heiden sein[9]. In den Sendschreiben sieht man besonders gut, dass die Religion des Apokalyptikers in Christus einen tröstlichen Ersatz gefunden hat für den schrecklichen unnahbaren Gott. Auch das ist Laienart. Gott ist ihnen zu fern, zu hoch, man kann nicht freundlich mit ihm verkehren. Christus dagegen kennt man und kann ihn sich nahe bringen. Sein Lieblingsname ist dem Seher das Lamm nach Jesaja 53. Als Lamm, das geschlachtet war[10], ist Jesus ja einer der unseren gewesen. Wenn dies Lamm bei Gott steht, so haben wir einen treuen Patron am höchsten Gerichtshof. Aus der Geschmacklosigkeit des Bildes hat er sich nichts gemacht. Im Grund ist ja auch das „Lamm“ bloss Name für Jesus, wie „Babylon“ für Rom. Solches Spielen mit Geheimnamen gehört zur Apokalyptik.

Was hat denn Jesus auf Erden gethan? Darauf bekommen wir nur die Antwort: Er ist gestorben, und sein Blut hat uns losgekauft. Wir sind dadurch rechtlich frei geworden aus der Knechtschaft der Heiden und des Teufels und eingegliedert in das Gottesvolk[11]. Das schliesst nicht aus, dass der Autor noch manche andere Gedanken über Jesu Werk in seinem Kopf trug. Aber dieser ist ihm praktisch am wichtigsten, weil er sich die Christen immer als ein Volk denken muss.

Von einem persönlichen Eindruck Jesu geht er nicht aus,

[1] Apk 3 21 2 28. [2] Apk 5 9. [3] Apk 3 14. [4] Apk 1 17 2 8 22 13. [5] Apk 22 13. [6] Apk 3 7. [7] Apk 19 11 3 14. [8] Apk 19 16. [9] Apk 2 23 22 12. [10] Apk 5 6 12. [11] Apk 5 9f. 1 6.

er kannte Jesus nicht. Aber er steht jetzt im Kampf mit dem Römervolk, und da muss Jesus der König sein, der diesen Kampf führt und uns für sein Heer gekauft hat. Der Sieg steht bei uns, weil unser König Gewalt hat über alle Könige der Erde [1]. Die Zukunft bringt uns den schrecklichen blutigen Sieg und den Lohn der im Heldentod Gefallenen [2]. Das Judentum, das AT, auch Paulus haben die Attribute für Jesus geliefert. Alles Heterogene steht friedlich beisammen. Die Einheit giebt das Temperament des Apokalyptikers.

Es ist interessant zu sehen, wie diese Laienschrift mit dem Kolosserbrief des Paulus zusammentrifft in den höchsten Attributen der Christologie [3]. Der Kolosserbrief kämpft gegen Irrlehrer, die Engelkulte empfahlen [4]. Die Apokalypse weist ebenfalls Engelsanbetung zurück [5]. Beidemal erhält Jesus die Stelle hoch über allen Engeln [6]. Zuerst hat man Jesus mit den Schriftgelehrten und mit dem Propheten Johannes verglichen und als Messias über sie gestellt. Jetzt misst man ihn mit Geistern und stellt ihn an ihre Spitze. Bald darauf erfolgt der Vergleich mit den Göttern der Heiden; ihnen tritt Jesus gegenüber als der höhere Gott. Das ist der Anfang der grossen späteren Apologetik. Die Entwicklung der Kirche hält damit Schritt: Innerjüdische Sekte, Konkurrenzreligion des Judentums, Weltreligion neben den heidnischen Religionen.

Woher stammt nun aber dies ganze Christentum der Apokalypse? Geht es auf Jesus selbst zurück, oder auf Urapostel oder Judaisten, oder auf Paulus und seine Genossen, oder woher kommt es sonst?

Ausgeschlossen ist aller direkt palästinensische Ursprung. An Jesus und seine Jünger erinnert gar nichts. Kaum klingt gelegentlich ein Wort Jesu an [7]. Der Gottvaterglaube der Evangelien fehlt spurlos. Nicht einmal das Gottesreich klingt dem Namen nach an. Wer Jesus selbst oder auch nur seine Worte kannte, durfte nie diese wilden Rachephantasien über sich herrschen lassen.

Dagegen ist der Paulinismus sichere Voraussetzung dieses Christentums. Sein Universalismus [8], seine totale Aufhebung des

[1] Apk 1 5. [2] Apk 19 19 ff. 20 4. [3] Kol 1 15 ff. [4] Kol 2 10.
[5] Apk 19 10 22 8 f. [6] Kol 1 16 2 18 Apk 5 3 ff. [7] Apk 3 5. [8] Apk 5 9 7 9.

Gesetzes, seine schroffe Trennung von der jüdischen Synagoge[1] gehören zu den selbstverständlichen Dingen. Am besten zeigt die Christologie die Abhängigkeit von paulinischen Formeln: Jesus der Gottessohn vom Himmel her, hoch erhaben über den Engeln, Anfang der Schöpfung Gottes, der nur herabkam um zu sterben zu unserem Loskauf und hernach auferstand, der auch infolge seines Gehorsams hoch erhöht wurde, und als Richter wiederkommen wird — das ist das feste Schema der paulinischen Christologie. Es kann unmöglich zweimal in verschiedenen Köpfen entstanden sein — es sei denn, es gäbe zwei Erscheinungen bei Damaskus. Das Christentum der Apokalypse ist ein Produkt auf dem Boden des paulinischen Heidenchristentums.

Aber freilich trat nun etwas gänzlich anderes hinzu: das Judentum mit seiner Apokalyptik und all dem Gottes-, Engel-, Dämonenglauben, der Weltanschauung, welche diese im Gefolge hat. Die Frage ist noch offen, in welcher Form sich der christliche Prophet dies Judentum angeeignet hat, ob er eine fertige jüdische Schrift mit christlichen Zusätzen herausgab, oder ob er allerlei mündliche und schriftliche jüdische Traditionen selbständig verarbeitet hat vom Standort seines christlichen Glaubens aus. Aber diese Frage hat untergeordneten Wert. In jedem Fall hat er das Judentum ganz in sich aufgenommen und so erst wieder herausgegeben. Denkbar wäre, dass er selbst von Haus aus jüdischen Ursprungs war; seine Sprache, besonders seine Kenntnis der hebräischen Bibel scheint dies fast zu beweisen. Er wäre dann aus dem Judentum in die paulinischen Gemeinden eingetreten und hätte sich ihre Gedankenwelt, soweit sie ihm zusagte, angeeignet. In jedem Fall stellt sein Christentum eine innige Verschmelzung ganz heterogener, obschon nicht feindlicher (vgl. II. Thessalonicherbrief!) Elemente dar, paulinischen Christusglaubens und jüdischer Apokalyptik.

Aber er hat mit diesen Elementen etwas Eigenes gemacht. Er sah den Kampf zwischen Staat und Kirche losbrechen, er sah ihn in überirdischer Beleuchtung als Geisterkampf und er sah als Christ den Sieg seines Glaubens unter allen Umständen. Das hob ihn hoch über seine Gemeindegenossen zum Propheten empor. Von dieser prophetischen Höhe aus gab er die Befehle für den beginnenden Kampf, wie ein geübter General, der vor allem auf

[1] Apk 2 9 3 9.

die Schwächen seiner eigenen Truppe scharf achtet. Was er da in den Vordergrund stellt, ist weder paulinisch, noch jüdisch, sondern schlichtes christliches Gebot für die Verfolgungszeit. Diese löst jetzt die eigentliche Missionszeit ab, damit muss aber auch das Christentum seine Front verändern.

Ein Verhängnis hat er uns freilich gebracht: die Ueberschwemmung des Christentums durch jüdische Phantasien und Stimmungen. Das ist ein Unglück, unter dem die neue Religion genug zu leiden haben wird.

Schlussbetrachtung.

Männer haben das Christentum hervorgebracht. Johannes geht voran als Prophet. Jesus kommt mit übermenschlichem Selbstbewusstsein als der Sohn Gottes. Seine Botschaft pflanzen die Apostel fort, Propheten und Lehrer schliessen sich an. Paulus, wie aus dem Erdboden herausgestampft, führt in göttlichem Beruf die grosse Wendung von den Juden zu den Griechen herbei. Wie dann der Kampf mit Rom beginnt, da schreibt der christliche Prophet sein wildes Buch als Wort Gottes. Sie alle leben des festen Glaubens, dass Gott sich durch sie mitteilt und durch sie handelt: Jesus nimmt die oberste Führerstelle ein; sein Geist soll über allen anderen das Regiment behaupten.

Die Botschaft aller dieser Männer ist Eschatologie, ins Praktische umgesetzt. Es ist die Botschaft vom Weltgericht und Gottesreich in nächster Nähe. Dahin zielt ihr Weckruf: Busse, Vorbereitung, Rettung beim Gericht! Auf dieser Erde giebt es nichts Bleibendes mehr. Die jüdische Kirche geht unter, das Römerreich soll vergehen. Kein Gedanke an eine neue grosse Weltorganisation! Daher das Minimum von Formen, von Kirche!

Wenn es doch schon in der Gegenwart etwas Neues, Ewiges giebt, so ist es das Leben der Jünger Jesu. Ihre Kirche ist ärmlich, ihre Theologie — von dem einen, Paulus, abgesehen — ein kümmerlicher Mischmasch jüdischer Worte und Begriffe und christlicher Eintragungen. Aber das neue Leben der Gemeinschaftskreise ist gross: Jünger Jesu, das heisst: ein erlöster Mensch sein, der sich selbst beherrscht, die Brüder liebt, Gott anhängt über alles. Das hat man von Jesus gewonnen, und darum steht man für ihn ein bis in den Tod. Paulus allein hat spekuliert über die Erlösung. Aber auch ihm ist das Haben die Hauptsache. Wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein.

Diese drei Momente, das Dasein der Gottesmänner, die Sehnsucht aus der Welt heraus, das neue Leben der Kinder Gottes sind die Merkmale der ersten schöpferischen Periode. Wo sie sind, da liegt auf der Kirche kein Gewicht. In den Führern ist ja der Geist, der Formen schafft und zerstört, die Himmelssehnsucht sehnt sich auch aus der Kirche heraus, und das neue Leben gilt mehr als Kirchenmitglied sein.

Und was hat nun diese Begeisterung geleistet? Sie riss das Christentum vom Judentum los und stellte es auf eigene Füsse. Sie begann die grosse Weltmission. Sie nahm den Kampf auf mit Roms Weltmacht. Ebenso im Innern: sie produzierte die erste grosse Theologie, bildete eine neue Literaturgattung, die Evangelienerzählung, schuf die Apokalypse, das alles im Grund doch flüssige, undogmatische Gebilde. Wie oft bildet Paulus neue Formeln und ändert die Front seiner ganzen Theologie!

Zugleich aber bilden sich aus dem Enthusiasmus heraus die Anfänge der Kirche: Organisation der Gemeinschaften, fester Kultus, Disziplin, Vorsteher, Bekenntnis, Sitte, wichtiger als das alles die grosse Theorie des Paulus: ausserhalb des Glaubens kein Heil. Nur ist noch alles provisorisch, auf das Ende gerichtet. Jedem Christen war es Herzenssache, dass seine Kirche vergehe und das Gottesreich anbreche.

Die Ausbildung der Kirche.

I. Die Entstehung der kirchlichen Verfassung.

1. Der Verfall der Apostel und Propheten.

In der ersten Zeit des Christentums tritt die Verfassung ganz hinter den Männern zurück. Personen mit bekannten Namen und hohem persönlichem Berufsbewusstsein leiten die Geschichte. Wohl bildet sich eine Organisation der Gemeinschaften, aber sie ist noch nicht sesshafter Art und ganz auf den Geist gestellt. Gar die Person des Paulus mit dem „Apostolat aus Offenbarung" lässt sich in keine Organisation einfügen.

Die Veränderung geschieht durch das Aussterben der grossen Männer, das Erlöschen der Inspiration. Das ist einfach eine Thatsache, die alles Uebrige erklärt, ohne selbst erklärt werden zu können. Zwischen den Aposteln und den Bischöfen und Lehrern des beginnenden 2. Jahrhunderts kennen wir niemand. Die Johannesfigur in Kleinasien ist nichts Greifbares, soviel auch die spätere Tradition davon weiss. Erst mit Ignatius, Polykarp, Justin wird es wieder hell. Dazwischen liegt die grosse anonyme Periode.

Allerdings erhält sich zunächst die pneumatische Organisation der Wanderprediger mit zäher Lebendigkeit. Aber das ist die Regel in der Geschichte, dass die Institutionen den Geist, der sie schuf, überdauern. Sie erliegt schliesslich nach langem Kampf der bischöflichen Organisation und der zunächst anonymen katholischen Theologie. In diesem Kampf ist die katholische Kirche geworden. Er hat etwas Tragisches, da die Unterliegenden zwar die höhere Idee vertreten, aber an sittlicher Kraft den Siegern nicht gewachsen sind. Jenes sind die Propheten, dieses die Priester und Theologen.

Noch vor der Wende des 1. Jahrhunderts hörte die erste Missionszeit auf. Man hört nichts mehr von der Aussendung

von Missionaren, von Kollekten für sie, von neuen Gründungen. Natürlich will das nicht sagen, dass auch die Ausbreitung des Christentums ins Stocken gerate; diese hat ja eben erst begonnen und entfaltet sich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt. Aber es ist etwas anderes, ob der christliche Kaufmann oder Soldat auf Geschäftsreisen oder Heeresmärschen der Vermittler der Propaganda wird, oder ob einzelne Gemeinden Berufsmissionare aussenden, die planmässig evangelisieren und organisieren. Die wichtigsten Schriften unseres Zeitalters, Apostelgeschichte, Pastoralbriefe, Johannesevangelium, verraten für ihre Gegenwart kein Missionsinteresse. Die Apostelgeschichte erzählt die Geschichte der ersten Mission als etwas Vergangenes; nirgends spinnt sie den Faden weiter in der Richtung gegenwärtiger Mission; die Einsetzung der Presbyter, nicht die Aussendung neuer Missionare ist stets ihr Endziel. In den Pastoralbriefen trägt Timotheus freilich den Namen eines Evangelisten[1], aber sein Werk geht ganz in der festen Gemeindeorganisation und der Bekämpfung der Irrlehrer auf; die Gründung neuer Gemeinden liegt gar nicht im Gesichtskreis dieses Verfassers. Eher könnte man sich auf einzelne Stellen des Johannesevangeliums berufen für die Fortdauer der Mission; im Grunde sagt der Verfasser doch nur, dass die Samaritermission und die Heidenmission auf Jesus selbst zurückgehen und erläutert dadurch die Apostelgeschichte[2]. Sein Hauptinteresse ist dem Kampf mit dem Judentum gewidmet, aber selbst diese Juden zu gewinnen liegt ihm eigentlich fern, sonst hätte er nicht Jesus so schroff abstossend, die Juden als so völlig verstockte Teufelskinder gezeichnet. Allein schon die Veränderung des Gleichnisses vom Hirten ist bezeichnend für die Gesamtlage[3]: das schützende Bewahren, nicht mehr das rettende Suchen der Verlorenen ist jetzt seine Pflicht, wie die Pflicht seiner Nachfolger.

Sofort erhalten nun die Apostel und Propheten eine neue Aufgabe: nicht Gründung neuer, sondern Zusammenschluss der alten Gemeinden. Sie setzen nun ihre Wanderpredigt in den fest organisierten christlichen Gemeinden fort[4]. Aber das Aufhören des eigentlichen Missionsberufs mit seiner Kette von Opfern und Entbehrungen führt ganz von selbst die Entartung herbei. Zucht-

[1] II Tim 4 5. [2] Joh 4 35–42 12 20–32 20 21. [3] Joh 10 1–16 vgl. Lc 15 1–7. [4] Apk 2 2 III Joh Did. 11 12.

losigkeit, Bettelei, Schwindel und Goëtentum reisst unter den Wanderpredigern ein. Sie benützen ihr göttliches Ansehen — wer euch aufnimmt, nimmt Gott auf![1] — zum Verderben der Gemeinden. Das sind die Lügenpropheten, die in Schafskleidern kommen, inwendig aber räuberische Wölfe sind[2]. Sie rühmen sich, wie sie in Jesu Namen weissagen und Dämonen austreiben und Wunder thun, und sind doch lauter Uebelthäter[3]. Sie schonen der Herde nicht, rauben durch ihr Betteln, was sie können, Silber, Gold und Kleider[4]. Oder sie schleichen sich in die Häuser und nehmen Weiber gefangen, welche mit Sünden beschwert und von allerlei Begierden getrieben sind[5]. Diese dürftigen Stellen aus Matthäus, Lucas und den Pastoralbriefen erhalten eine prächtige Illustration durch die Apostellehre und das elfte Gebot des Hermas. Da sehen wir den Apostel vor uns, der möglichst lang in einer Gemeinde bleibt, um sich es recht wohl sein zu lassen, und der dann beim Fortgehen reichliches Futter und womöglich Geld auf die Reise mitnimmt[6]. Oder der Prophet tritt auf, fällt in Ekstase, bestellt eine Mahlzeit und isst sie fröhlich auf[7]. Oder er ruft mit ekstatischen Tönen: Gieb mir Geld! und steckt es mit ernstem Gesicht in seine Tasche[8]. Wie zum Wahrsager laufen die Leute zum christlichen Propheten hin. Er versteht sich schnell auf ihre Fragen und Wünsche und redet ihnen zu Gefallen[9]. Nie thut er es freilich ohne Lohn. Darauf tritt er frech auf in der Gemeinde, beansprucht den Ehrenplatz, will dabei sein bei jedem Fest und jeder Mahlzeit, nur dem öffentlichen Gottesdienst geht er aus dem Wege[10]. Zwischen diesen christlichen Aposteln und Propheten und den griechischen Sophisten und orientalischen Goëten bestand schliesslich nicht mehr der geringste Unterschied. Um so dringender bedurften die Gemeinden des Schutzes gegen die frechen Gottesmänner. Kriterien werden aufgestellt: „An den Früchten sollt ihr sie erkennen“[11], „Nicht jeder, der in Ekstase redet, ist ein Prophet, sondern nur, wer zugleich den Wandel des Herrn hat; am Wandel soll der wahre und der falsche Prophet erkannt werden“[12], „Am Leben prüfe den Mann, der den göttlichen Geist hat[13].“ Sehr rasch gerät das Wunderthun in Misskredit. Der Zweifel am Geist — früher die

[1] Mt 10 40f. Did. 11 4. [2] Mt 7 15. [3] Mt 7 22f. [4] Act 20 29 33. [5] II Tim 3 6. [6] Did. 11 5f. [7] Did. 11 9. [8] Did. 11 12. [9] Herm. Mand. 11 2. [10] Herm. Mand. 11 12f. [11] Mt 7 16. [12] Did. 11 8. [13] Herm. Mand. 11 7.

grösste Sünde[1] — wird zur Pflicht. In dieser Krisis müssen die Apostel ganz untergegangen sein, während die Propheten sich noch durchgeschlagen haben. Im Abendland kehrte am frühesten die Ordnung ein.

Eine neue grosse Gefahr kam durch das Auftreten der gnostischen Häresie gerade im Kreis der Wanderprediger. Es begann allmählich und anonym. Einflüsse auswärtiger Religionen trafen zusammen mit Tendenzen aus dem christlichen Freiheitsgefühl heraus. Wundervolle Schlagworte, wie „höhere Erkenntnis, Aufklärung[2], Vervollständigung der Lehre der Apostel[3], Fortschritt[4], Freiheit" wurden ausgegeben. Gerade die Wanderprediger trugen jetzt diese Schlagworte von Ort zu Ort, wie einst früher das Evangelium Jesu. Am besten sind sie uns aus Kleinasien bekannt. Da war in Thyatira die Prophetin — Jezabel nennt sie die apokalyptische Sprache —, die das Huren und das Opferfleischessen empfahl, da es zur Erkenntnis der Tiefen Satans führe[5]. Dann aber zogen wieder asketische Propheten umher, die verboten zu heiraten und Speisen zu geniessen unter Berufung auf das AT, das sie nach ihrem Geschmack deuteten[6]. Und bald kamen die dogmatischen Häresien auf. Kerinth trat in Asien auf, lehrte, dass der Weltschöpfer ein ganz untergeordnetes Wesen sei, nicht der höchste Gott und Erlöser, und dass man bei Jesus Christus das Göttliche, den Christus, der bei der Taufe herabkam und vor dem Tod in den Himmel zurückkehrte, scharf vom Menschlichen, Jesus, unterscheiden müsse[7]. Leute mit ähnlicher Christologie ziehen zur Zeit der Johannesbriefe missionierend und sich auf den Geist berufend herum[8]. Als dann Ignatius die kleinasiatischen Gemeinden besucht, trifft er überall die Spuren der Säemänner des Unkrauts an, wie sie judaistische, doketische Irrlehren ausstreuen, gestützt auf Geistesbegabung und unter dem Vorwand der höheren Erkenntnis[9]. In anderen Gegenden sah es nicht viel besser aus, besonders in Aegypten und Syrien, wo der Judasbrief[10] und die Apostellehre[11] gnostische Irrlehrer signalisieren. Infolge dieser Empfänglichkeit der Propheten für jeden Irrgeist kam es zu neuen Schutzmassregeln in den Gemeinden, zur Aufstellung dogmatisch-ethischer Kontrollen.

[1] Did. 11 7. [2] I Joh 2 4 20f. [3] Act 20 20 27. [4] II Joh 9 II Tim 3 13. [5] Apk 2 20 24. [6] I Tim 4 3 1 7. [7] Iren. haer. I 26 1. [8] II Joh 7 I Joh 4 3 5 6. [9] Ign. Eph. 17 2 Mgn. 8 1 Tr. 10 11 Phild 6 Sm. 2. [10] Jud 4 8 12. [11] Did. 11 2.

Es bilden sich kurze Schlagworte, nach denen man alle Lehrer beurteilen soll: Gerechtigkeit, Glaube und Liebe [1], Jesus Christus gekommen im Fleisch [2]. Nicht alles, was sich für Geist ausgiebt, stammt von Gott; es kann auch Eingebung der Dämonen, des Antichrists sein [3]. „Geliebte, glaubt nicht jedem Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind!“ [4]. Geduldet wird einzig die kirchliche Prophetie, die sich nach der Glaubensregel richtet. Solche kirchliche Propheten gab es im ganzen 2. Jahrhundert bis zum Montanismusstreit; sie haben sogar der Kirche gute Dienste im Kampf gegen die Gnosis erwiesen. Aber aus ihnen redete längst nicht mehr der freie Normen schaffende und zerstörende Geist der ersten Zeit.

Es gab aber noch einen dritten Feind, der die Wanderprediger schliesslich zu Grunde richten musste, das war die konkurrierende Verfassung der Einzelgemeinden. Die Kirche war ausgedehnt über weite Länder, sesshaft, in die vielen Einzelkirchen zerteilt. Kein Prophet konnte sie mehr überschauen und mit seinem Geist regieren. Jede Gemeinde hatte ihre eigenen Vorsteher, und diese protestierten schliesslich gegen die Einmischung fremder Apostel in Dinge, die sie nicht kannten und verstanden. Sie hatten guten Grund dazu: Sollten die Gemeinden in der schweren Zeit staatlicher Verfolgung und gnostischer Verwirrung erstarken, so mussten sie von innen, aus sich selbst regiert werden, nicht von aussen, wie früher. Wir haben im III. Johannesbrief ein rührendes Dokument für den Zusammenstoss der alten und der neuen Organisation, rührend, weil der Briefschreiber selbst zur alten Zeit gehört und mit Schmerzen der Veränderung zusieht. Er hat seine Sendboten herumgeschickt, um sich nach dem Glauben und der Liebe der Gemeinden zu erkundigen [5]. Aber ein Diotrephes, der bei ihnen der Erste sein will, nimmt die Sendboten nicht mehr an und stösst die, welche sie aufnehmen, aus der Gemeinde [6]. Hatte der böse Diotrephes so Unrecht, wenn er fand, dass die Sendboten in seiner Gemeinde nichts zu schaffen hatten? Wie er, genau so dachten der Verfasser der Pastoralbriefe und Ignatius. Die Apostel und Propheten sind unnütze Friedensstörer, die dem Bischof die Leute abspenstig machen, Winkelversammlungen einrichten,

[1] II Tim 2 22 I Tim 6 11. [2] II Joh 7 I Joh 4 2. [3] I Tim 4 1 I Joh 4 3.
[4] I Joh 4 1. [5] III Joh 3 7. [6] III Joh 9f.

Konkurrenzgottesdienste halten etc.[1]. Anderswo in der Apostellehre stehen die Wanderprediger und die Gemeindevorsteher noch friedlich neben einander. Die Propheten und Lehrer sind noch weit höher geehrt als die Bischöfe und Diakonen; jene gelten als die Geistesmänner, diese als gewählte Beamte. Und doch: Der Verfasser dieser Rechtsquelle tritt warm für die Beamten ein. — „verachtet sie nicht, denn sie sind eure Ehrenpersonen mit Propheten und Lehrern“[2] —, während er zugleich die Gemeinde mit lauter Vorsichts- und Schutzmassregeln gegen die Geistesmänner ausrüstet. Das zeigt schon, wem von beiden die Zukunft gehören wird. Wieder anders steht es in Rom, wo offenbar die Propheten gar nie das bedeutet hatten, wie im Orient, da schon am Ende des 1. Jahrhunderts die bischöfliche Organisation mit dem apostolischen Traditionsprinzip in der Hauptsache fertig dastand[3]. Propheten gab es auch hier (Hermas), aber wenn sie sich nicht der Verfassung fügten, wurden sie als falsche Propheten auf die Seite gedrückt, in den Winkel gedrängt und dadurch erst völlig verdorben[4]. Von Anfang an siegte hier die Ordnung über die Anarchie.

Das Zurücktreten und der Verfall der Wanderprediger hat dann, wenigstens was die Apostel betrifft, zu einer wichtigen Veränderung des kirchlichen Sprachgebrauchs geführt. Der Aposteltitel wird den Zwölfen und Paulus reserviert; die anderen Missionare heissen nicht mehr Apostel, sondern Evangelisten. Eine geschichtliche Thatsache kam dieser Neuerung zu Hilfe: Paulus war für seine Gemeinden der einzige Apostel; seine Missionsgehilfen hat er nie Apostel genannt, sondern vielleicht im Blick auf sie den Namen Evangelisten im Epheserbrief gebildet[5]. Aber völlig ungeschichtlich und im Widerspruch mit Paulus selbst bildete sich die neue Theorie, dass es Apostel bloss in der Gründungszeit gegeben habe[6], dass eben deshalb das apostolische Zeitalter sich von allen späteren Zeiten abhebe durch den Alleinbesitz dieses höchsten Charisma.

Der Untergang der Apostel und Propheten war kein nebensächliches Ereignis in der Geschichte des Christentums. Er bedeutete das Ende der Inspiration. Gott hörte auf, direkt durch Männer zu reden. Ein Hauptkennzeichen des Urchristentums:

[1] II Tim 4 3 I Tim 6 3 Ign. Eph. 9 1 Mgn. 4 Phild 3 Sm. 8. [2] Did. 15 2. [3] Clem. Rom. 42. [4] Herm. Mand. 11. [5] Eph 4 11. [6] Acta; Clem. Rom.

Der Glaube an den Gott, der in der Gegenwart redet und wirkt, geht der Auflösung entgegen.

2. Die Bildung des Episkopats.

Wer sind die Ersatzleute, die jetzt an Stelle der früheren inspirierten Führer treten?

Es sind die Vorsteher der Einzelgemeinden, ursprünglich Kultusbeamte, Priester und Leviten nach jüdischem Begriff. In der allerersten Zeit waren es freiwillige Personen, Begüterte, die einen Saal freistellten für die Versammlung und dort die Disziplin besorgten, oder Vertrauensleute, denen die Liebesgaben für die Armen zur Verteilung überwiesen wurden. Vorsteher oder Arbeiter nennt Paulus sie in seinen früheren Briefen[1]. Im Philipperbrief, nicht lang vor dem Tod des Apostels, erscheinen sie zum erstenmal zweigliedrig als Aufseher (Bischöfe) und Diener (Diakonen)[2]. Von einer Wahl und Einsetzung weiss das apostolische Zeitalter noch nichts; das nachapostolische erst kennt sie als Regel. Für dieses ist feste Signatur: Kollegialvorstände, durch Wahl bestimmt, häufig auf den Rat anwesender Apostel und Propheten[3]. Dokumente für diese Kollegien noch ohne monarchische Leitung sind fast alle uns erhaltenen Schriften dieser Periode: Apostelgeschichte[4], Hebräerbrief[5], Pastoralbriefe[6], I. Petrusbrief[7], Jakobus[8], Clemens Romanus[9], Polykarp[10], Apostellehre[11], Hermas[12]. In diesen Dokumenten wechseln die Namen der Kollegialvorsteher aufs mannigfaltigste. Sie erscheinen als Aufseher (Bischöfe), Aelteste (Presbyter), Hirten, Führer, ohne dass irgend ein Unterschied zwischen diesen Titeln besteht. Insbesondere sind die Aufseher und die Aeltesten noch ganz dieselben Personen[13]. Ebenso steht fest, dass die Diener (Diakonen) untergeordnete Helfer der Aufseher sind.

Der Beruf dieser Kollegien war ein sehr umfassender, allgemeiner: die Leitung der Gemeinden. Das drücken ja die Worte: Führer, Hirten, Vorsteher aus. Speziell handelt es sich aber um drei Hauptgebiete: Kultus, Disziplin und Finanzen (Armenpflege). Dass diese vor allem in Betracht kamen, zeigt

---

[1] I Th 5 12 I Kor 16 15 f. Rm 12 8. [2] Phil 1 1. [3] Act 14 23 20 28 Clem. Rom. 44 3 Did. 15. [4] Act 14 23 20 17 28. [5] Hbr 13 7 17 24. [6] Tit 1 5 ff. I Tim 3 1 5 17 ff. [7] I Pt 5 1 ff. [8] Jak 5 14. [9] Clem. Rom. 42—57. [10] Pol. 5 3 6 1. [11] Did. 15. [12] Herm. Vis. III 1 8 5 1 9 7. [13] Act 20 17 28 Tit 1 5 ff.

am besten der Katalog der Qualitäten, die dazu tauglich machen: Lauterkeit, Ehrlichkeit, Milde, Sanftmut sind die Haupteigenschaften[1]. Das Lehren und Predigen war anfangs am allerwenigsten des Priesters Sache. Dafür hatte man ja die Propheten und Lehrer, und das Wort stand jedermann frei. Das wurde anders durch den Kampf mit der Gnosis. In den Pastoralbriefen wird die Reinhaltung der gesunden Lehre, d. h. der apostolischen Tradition, gegen die Häresie zum Hauptberuf des Bischofs erhoben. Darum ist es so wichtig, dass der Bischof lehrsam sei, und darum sollen die lehrenden Presbyter doppelt belohnt werden[2]. Man spürt hier noch ganz deutlich, dass das Lehren etwas dem Bischof von Haus aus Fremdes ist. Noch weiter geht dann Ignatius, der erstrebt, dass überhaupt gar nichts ohne den Bischof geschehen soll, dass jede kirchliche Handlung ihm unterstellt werde[3]. So kommt es zu einer allmählichen Amtserweiterung der Bischöfe vom einfachen Vorsteheramt bis zur völligen Uebernahme aller apostolischen und prophetischen Funktionen, das Letztere freilich nur mit Anwendung des Prinzips der Arbeitsteilung und Gliederung bei strenger Subordination.

Hand in Hand mit der Erweiterung der Funktionen geht die Steigerung der Würde dieser Beamten. Ursprünglich galten nur die Apostel und Propheten als Träger des Wortes Gottes, Stellvertreter Gottes und Christi für die Kirche, während die Bischöfe Beamte der Einzelgemeinden waren ohne höheren Nimbus. In dreifacher Weise vollzieht sich die Erhebung zur neuen Würdestellung.

1. Durch die Theorie der apostolischen Succession. Sie ist angebahnt durch die Apostelgeschichte, welche die apostolische Einsetzung der Presbyter hervorhebt und den Paulus in Milet zu den Presbytern als seinen Amtsnachfolgern reden lässt[4]; fest formuliert erscheint sie dann bei Clemens von Rom[5]. Der Theorie liegt die Thatsache zu Grunde, dass das Vorsteheramt in das apostolische Zeitalter zurückgeht; aber gerade für Rom, dessen Gemeinde keine apostolische Gründung ist, trifft das Prinzip nicht zu. Clemens bildet zuerst die Linie: „Gott — Christus — Apostel — Aelteste“, die den Aeltesten kraft der Tradition An-

[1] I Pt 5 2f. Tit 1 6–9 I Tim 3 1–7 Did. 15 1 Pol. 6 1. [2] Tit 1 9 I Tim 3 2 5 17. [3] Ign. Mgn. 7 1 Tr. 2 2 Sm. 8. [4] Act 14 23 20 17–35. [5] Clem. Rom. 42–44.

teil an göttlicher Würde giebt[1]. Aehnliche Successionsgedanken vertreten die Pastoralbriefe (die „Mitgabe“ des Paulus)[2]. Im Grund ist diese apostolische Successionstheorie ein Gegenstück zur rabbinischen der Juden, wie diese juristischer Natur und daher den Römern besonders verständlich.

2. Durch die Theorie vom speziellen Amtsgeist. Wir treffen sie zuerst in den Pastoralbriefen zusammen mit der Successionstheorie. Aber schon bei den Rabbinen lief beides zusammen: Succession und Geistesmitteilung. Der Geist ist eben an die richtige Succession gebunden. Bei den Christen musste diese Theorie dem antihäretischen und antiprophetischen Interesse dienen. War doch der Geist das Losungswort der Wanderprediger und der Gnostiker! Zu ihrer Bekämpfung wird jetzt behauptet, dass der Geist einzig bei den kirchlichen Beamten sei, nicht bei den Gnostikern, aber — das ist die schlimme Konsequenz — auch nicht mehr bei der Gemeinde. „Ich erinnere dich, die Gabe Gottes warm zu halten, die in dir ist vermöge meiner Handauflegung. Denn Gott hat uns nicht gegeben einen Geist des Zagens, sondern der Kraft und Liebe und Zucht. Bewahre die edle „Mitgabe“ durch den heiligen Geist, der in uns wohnt[3].“

Die „Wir“, die den Geist haben, sind allein die Amtspersonen. Ein Ignatius freilich hat sich als Pneumatiker gefühlt, da er sich echter Visionen rühmen zu dürfen glaubte[4]; aber er tritt mit seiner Theorie für alle Bischöfe ein, auch für die, welche niemals Inspirationen empfingen[5]. Die Theorie muss eben den Sieg über Enthusiasmus und Prophetie verfechten dadurch, dass sie fälschlich die Bischöfe zu Propheten stempelt.

3. Durch die Theorie vom ATlichen Priestertum. Sie ist im I. Clemensbrief[6] zuerst spürbar durch den Hinweis auf die Vorbildlichkeit des israelitischen Priestertums, aber sie konnte sich ebensogut in Aegypten oder Syrien im Leserkreis der Apostellehre ausbilden, d. h. überall da, wo das AT als heiliges Gesetzbuch galt. Dort im AT las man vom festen scharfen Unterschied zwischen Klerus und Laien (schon Clemens) und von den an Würde abgestuften Graden des Klerus[7]. Das Vorbild hatte schöpferische Kraft. Auch sonst zeigt ja die Apostellehre, wie das AT gesetzgeberisch auf die Gemeinden wirkte[8].

[1] Clem. Rom. 42. [2] II Tim 1 13 f. 2 1 3 10 14 I Tim 1 18 6 13 f. 20. [3] II Tim 1 6 f. 14 I Tim 1 18 4 14. [4] Ign. Eph. 20 1 Philad 7. [5] Ign. Eph. 6 1 15 Phil 1 1. [6] Clem. Rom. 40. [7] Clem. Rom. 40 5. [8] Did. 13 3 ff. 14.

Alle drei Theorien hatten überdies den Vorteil, dass sie sich addieren liessen. Das ist auch später geschehen. Die Bischöfe wurden wirklich die Nachfolger der Apostel, Propheten und Priester. Im Keime ist das alles schon um das Jahr 100 da. Die erste äusserliche Folge der neuen Würde war das Aufkommen der Besoldung der Bischöfe. Noch der Verfasser der Apostelgeschichte hatte sich dagegen gewehrt: die Bischöfe sollen, statt es den räuberischen Wanderpredigern gleich zu thun, von Paulus lernen, mit eigener Hände Arbeit ihr Brot zu verdienen[1]. In der Provinz, aus der die Apostellehre stammt, gab man den Propheten und Lehrern reichliche Steuer an Naturalien; war kein Prophet vorhanden, so kamen sie nicht den Bischöfen, sondern den Armen zu gut[2]. Das war das Herkommen in der alten Zeit. Ganz anders denkt der Verfasser der Pastoralbriefe über diesen Punkt: „Der Landmann, der seine Arbeit daran setzt, soll den ersten Teil auch an der Frucht haben. Verstehe, was ich sage; der Herr wird dir ja in allem Verständnis geben[3].“ Das klingt noch sehr rätselhaft und behutsam. Klarer sagt es der jüngere Brief: „Die Aeltesten, die sich als Vorsteher tüchtig bewiesen (also noch nicht alle ohne Unterschied), soll man zweifacher Ehre wert achten (d. h. bezahlen), namentlich die, welche mit Wort und Lehre arbeiten (denn sie haben zum Geschäftserwerb am wenigsten Zeit). Denn die Schrift sagt: „Dem Ochsen, der drischt, sollst du das Maul nicht stopfen“, und: „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert[4].“ Deutlich sieht man: Die Besoldung der Bischöfe ist noch eine Neuerung, die nicht ohne Einschränkung gewagt wird und mit Schriftstellen begründet werden muss. Sie hat das Standesbewusstsein des Klerus vergrössern helfen.

Der monarchische Episkopat und damit die Dreigliederung: Bischof, Presbyter, Diakonen sind uns zuerst zwischen 110 und 120 durch Ignatius bezeugt, zunächst nur für Antiochia in Syrien und für Kleinasien. Er muss anderswo, z. B. in Rom[5] oder in Philippi[6] etwas später entstanden sein. Ueber sein Aufkommen fehlt uns jede Kunde. Ganz unwahrscheinlich ist, dass ihm ein Kampf im Kreis der Presbyter vorherging. Er setzte sich friedlich durch, weil er die beste Schutzwaffe gegen die Wanderprediger und die beste Verkörperung der kirchlichen Einheit

[1] Act 20 29–35. [2] Did. 13 4. [3] II Tim 2 6 f. [4] I Tim 5 17 ff.
[5] Herm. [6] Pol. ad. Phil.

war. Vielleicht bildete er sich einfach so, dass das frühere Präsidentenamt, statt abzuwechseln, lebenslänglich wurde.

Wie fanden sich nun aber die Gemeinden in die neue Verfassung? Soweit sie kirchlich dachten, war sie ihnen erwünscht. Es war Kampfeszeit und Verfolgungszeit. Da waren starke, geschickte kirchliche Führer nötig. Natürlich gab es trotzdem viele Spaltungen, und manche alte und junge Christen sympathisierten mit den Wanderpredigern. Zeuge dafür ist der Verfasser des III. Johannesbriefes. Aber die straffere Organisation hat gesiegt.

So hatte nun die Kirche neue Führer erhalten. Frühere Kultusbeamte standen plötzlich an der Spitze des ganzen geistigen Lebens. Auf die religiöse Begabung kam es nicht so sehr an, als auf Energie und praktisches Geschick. Eine Hauptsorge der ernsteren Christen war die, dass die Bischöfe moralische Muster sein sollten. Der Mann, der ihr Ansehen am meisten stärkte, — der Verfasser der Pastoralbriefe — hat sich zugleich ernstlich um ihre moralische Hebung bemüht. So, wie er sie vorfand, waren sie zum Teil verlottert und heruntergekommen. Er hat den ersten Reformversuch des Klerus angeregt [1]. Aber wie stand es mit dem Postulat der Lehrfähigkeit der Bischöfe? Sie liess sich nicht erzwingen. Und doch hing an ihr die geistige Fortbildung der Gemeinden.

3. Die Bildung des katholischen Lehramts.

Von den drei Grössen der apostolischen Zeit: Apostel, Propheten, Lehrer, haben sich einzig die Lehrer bis in die spätere Zeit behauptet. Freilich haben auch sie eine schwere Krisis durchgemacht. Auch der christliche Lehrer drohte vorübergehend zum disputierlustigen, schwatzhaften Sophisten herabzusinken. Daher die Mahnung des Jakobusbriefes: „Tretet nicht so zahlreich als Lehrer auf, meine Brüder, ihr wisst, wir haben nur grössere Verantwortung [2].“ Der Autor der Pastoralbriefe möchte das Lehramt am liebsten völlig mit dem Bischofsamt verschmolzen haben und beargwöhnt alle freien Lehrer [3]. Allein sein Postulat war unerfüllbar. Die Bischöfe konnten die Garantien der wahren Lehre übernehmen, niemals den Lehrberuf selbst, da sie viel zu viel praktische Aufgaben hatten. Man half sich so,

[1] Tit 1 6–9 I Tim 3 2–7 8–12. [2] Jak 3 1. [3] I Tim 5 17 II Tim 2 14f.

dass man die Lehrer fortan der bischöflichen Kontrolle unterstellte, sie auf die Glaubensregel verpflichtete, im übrigen aber frei, d. h. kirchlich frei lehren liess. Solche Lehrer begegnen uns freilich erst gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts: Aristides in Athen, Justin in Ephesus und Rom, Tatian in Rom und Syrien. Die beiden Letzten sind viel gewandert; das ist eine Erinnerung an die frühere Lebensweise der Lehrer, an den alten Wanderberuf. Sie verteidigten den christlichen Glauben gegen heidnische Philosophen, jüdische Rabbinen und christliche Gnostiker. Denn auch die Gnostiker hatten ihre berühmten Lehrer, sogar ältere als die Kirche selbst: Basilides, Valentin, Kerdon, Marcion, die gleichfalls viel herumreisten. Von den katholischen Lehrern zur Zeit Justins wissen wir, dass sie unentgeltlich lehrten; weil auch der peripatetische Philosoph Geld für seine Stunden verlangt hatte, war ihm ja Justin davongelaufen[1]. Dafür waren sie auf die Unterstützung durch die Gemeinde angewiesen, wie es die Apostellehre bestätigt[2].

Zwischen der Zeit des Apollos und der Zeit des Justin dehnt sich nun die grosse anonyme Periode des Lehramts aus. Die Anonymität ist hier eigentlich Wesensmerkmal; die Namen der kirchlichen, so gut wie der gnostischen Lehrer sind verschollen. Dafür besitzen wir von der Hand der anonymen kirchlichen Lehrer eine ansehnliche Literatur. Dahin gehören die katholischen Briefe, die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief, die Evangelien ausser Marcus, die Pastoralbriefe, Barnabas, die Apostellehre. Bekannt sind uns von kirchlichen Schriftstellern ausser den Bischöfen nur Marcus, ein Evangelist, Hermas, ein Prophet, und Aristion, von dem vielleicht der unechte Marcusschluss herrührt[3].

Unter dieser auf katholische Lehrer zurückgehenden Literatur sind auch pseudonyme Schriften stark vertreten. Keine Namen an der Spitze tragen bloss die Evangelien, der Hebräerbrief, der Barnabasbrief. Die ganze übrige Literatur giebt sich für apostolisch aus. Darin kommt das Epigonenhafte, Inferiore dieser Lehrer so recht zum Ausdruck. Selbst gilt man nichts, besitzt keine Autorität. Nur die Namen der Apostel an der Spitze der Briefe, die übrigens nur Literaturbriefe, Scheinbriefe sind, bewirken, dass man Gehör findet. Die Parallele zu dieser

[1] Just. dial. 2. [2] Did. 13 2. [3] Mc 16 9–20.

kirchlichen Usurpation des Apostolischen bildet das Pochen auf apostolische Geheimtradition in gnostischen Kreisen.

So sind die Väter des späteren katholischen Lehramts namenlose Männer, die nicht durch das Gewicht ihrer Persönlichkeit, sondern nur durch die Annahme fremder Titel, — eine Art Totenbeschwörung — sich Geltung verschaffen. Von ihnen stammt der Grundriss der späteren katholischen Theologie. Sie hatten die geistige Führung während der allerschwierigsten Zeit der Kirche, deren Rettung und Bewahrung ihr und der Bischöfe Verdienst bleibt.

4. Der Stand der Heiligen.

Solang es Apostel und Propheten gab, waren sie die Extrapersonen, die Vertreter des Ausserordentlichen und Ueberschwänglichen, die homines religiosi. In ihnen hat der enthusiastische Trieb, jenes Plus von Eifer, Liebe, Kraft, das nicht Platz hatte im gewöhnlichen Leben, greifbare Gestalt angenommen. Als nun der Stand der Apostel und Propheten den veränderten Zeitbedingungen erlag, da musste der enthusiastische Trieb sich neue Wege suchen. Zu viel von anormalem, stürmischem, ungebundenem religiösen Leben war vorhanden, als dass Bischofsamt, Lehrberuf und Laienfrömmigkeit ihm genügt hätten. Es musste Heilige geben, die der Sehnsucht der tiefsten Naturen ein Ziel setzten und zu denen die Heldenverehrung der Massen aufschauen konnte. Sie sind die Nachfolger der Apostel und Propheten in der ausserordentlichen Lebensführung, nicht dagegen im geschichtlichen Beruf. Etwas bestimmt Christliches repräsentieren sie nicht; sie gehören mehr der allgemeinen Religionsgeschichte als der Geschichte des Evangeliums an.

Welches sind die Heiligen des nachapostolischen Zeitalters?

Voran stehen die Märtyrer. Es war Kampfeszeit, und sie starben den Heldentod für den Erlöser. Schon in der Apokalypse nehmen sie die erste Stelle ein. An sie ist vor allem gedacht beim Lobpreis der vielen, die aus der grossen Trübsal kommen, die gesiegt haben durch die Kraft des Lammes[1], sie stehen an der Spitze der mit Christus im tausendjährigen Reich herrschenden Auferweckten[2]. Einer wird uns mit Namen genannt, der Märtyrer von Pergamos, Antipas, der treue Zeuge[3]. Die Apokalypse selbst

[1] Apk 7 14. [2] Apk 20 4. [3] Apk 2 13.

will ja eine Aufforderung zum Martyrium sein. „Selig die Toten, die im Herrn sterben von nun an", d. h. als Märtyrer. „Ja, spricht der Geist, sie sollen ruhen von ihren Mühen; denn ihre Werke folgen ihnen nach[1]."

Andere Schriften feiern die Märtyrer der Vergangenheit als Heilige, so der Hebräerbrief. Die Reihe der Glaubensmänner, die Wolke von Zeugen schliesst er mit den Märtyrern. Alle Todesarten und Schrecknisse zählt er auf: „Die einen sind gekreuzigt worden, andere haben Spott, Geissel, auch Ketten und Gefängnisse erfahren müssen; sie wurden gesteinigt, gefoltert, zerteilt, empfingen den Tod durch das Schwert, zogen herum in Schaffellen und Ziegenhäuten, verlassen, bedrängt, misshandelt, sie, deren die Welt nicht wert war[2]." Das geht auf die Märtyrer der jüdischen Kirche, aber es zeigt, wie der Christ sich an solchen Phantasien begeisterte. Die Apostelgeschichte feiert die Apostel als Märtyrer. Von Jakobus ist gar nichts als sein Martyrium erzählt[3], von Stephanus nicht viel mehr[4]. Petrus und Paulus sind Helden des Leidens. Es kommt aber beim Martyrium keineswegs auf den tödlichen Ausgang an. Die gefeiertsten Martyrien sind die, wo der Held aus der grössten Gefahr durch ein göttliches Wunder gerettet wird: Petrus im Gefängnis, Paulus in Lystra und Philippi[5]. Clemens von Rom blickt dann auf die Todesmärtyrer Petrus und Paulus zurück, „denen sich anschloss eine grosse Menge Auserwählter, die dadurch, dass sie aus Eifersucht viel Schmach und Qualen erlitten, ein herrliches Vorbild unter uns geworden sind"[6]. Besonders lehrreich ist der in Verfolgungszeit geschriebene „Hirt" des Hermas. Als der Prophet sich im Gesicht zur Rechten der ihm erscheinenden Frau setzen will, verweigert ihm diese den Ehrenplatz; der gehört einzig den Märtyrern, die Geisseln, Gefängnis, grosse Plagen, Kreuz, Tiere bestanden haben um des Namens willen[7]. Aber freilich nennt hernach die gleiche dritte Vision die Märtyrer erst an zweiter Stelle, nämlich nach den Aposteln, Bischöfen, Lehrern, Diakonen[8]. Der Märtyrer soll demnach über dem Propheten, aber doch unter dem Bischof stehen; das deutet auf den ersten Anfang von Rangkonflikten. Das Martyrium gilt an sich, abgesehen vom übrigen

[1] Apk 14 13. [2] Hbr 11 35–38. [3] Act 12 2. [4] Act 6–7. [5] Act 12 7–11 14 19 f. 16 22–34. [6] Clem. Rom. 5 3–7 6 1. [7] Herm. Vis. III 1 9. [8] Herm. Vis. III 5 1 f.

christlichen Leben, schon als ein solches Verdienst, dass Hermas bereits seiner Ueberschätzung entgegentreten muss. Er erklärt einigen Märtyrern oder Bekennern: „Wenn ihr nicht gelitten hättet für den Namen des Herrn, dann wäret ihr euerer Sünden wegen für Gott tot gewesen.“ Aber zugleich spricht er aus, dass das Martyrium allen Sündenvergebung bringt[1]. Das sind Anschauungen der römischen Gemeinde. Im Osten sagen uns das Martyrium Polykarps und die Ignatiusbriefe, wie viel höher das Martyrium geschätzt wird als die Bischofswürde, die Polykarp wie Ignatius trugen. Da heisst es im Martyrium des Polykarp: „Christus beten wir an als Sohn Gottes, die Märtyrer aber lieben wir als die Jünger und Nachahmer des Herrn[2].“ Ignatius, der Bischof mit dem hohen Selbstbewusstsein, erklärt, dass er erst jetzt im Martyrium anfange, wahrer Jünger Jesu zu sein[3]. Nachfolge Jesu im strengen Sinn übt eben nur der Märtyrer. Eine direkt politische Bedeutung hat die Hochschätzung dieser Heiligen für die am Leben bleibenden Konfessoren gehabt; sie galten als Geistesträger besonderer Art — nach Jesu Verheissung, dass der Geist sie vor Gericht vertrete[4] — und wurden daher später Rivalen der Bischöfe.

Die zweite Klasse der Heiligen bilden die Asketen. Das 7. Kapitel des I. Korintherbriefes und das dunkle unsichere Wort Jesu von den Entmannten um des Gottesreichs willen[5] leiteten früh zur Hochschätzung des ehelosen Lebens an. So gilt denn schon in ganz früher Zeit geschlechtliche Askese als ein besonderes Charisma. Es bilden sich besondere Stände von Jungfrauen und Witwen aus. Zu ihrer Verherrlichung trägt der Verfasser der Lucasschriften bei durch seine begeisterte Schilderung der Witwe Hanna und der Jungfrau Tabitha[6]. Zur Zeit der Pastoralbriefe muss mit dem Ehrentitel Witwe schon grober Unfug getrieben worden sein; es war nicht nur grössere Heiligkeit, sondern reichliche Gemeindeunterstützung den Witwen zuerkannt. Da meldeten sich dann Frauen mit zahlreichen Kindern, oder ganz jung verwitwete, die nachher doch zu heiraten gedachten, zum Eintritt in den heiligen Stand. Es ist ergötzlich, wie kräftig der Pseudopaulus die Säuberung und Reduzierung der Witwenklasse besorgt. Er kämpft eben zugleich für seine Bischofsautorität,

[1] Herm. Sim. IX 28. [2] Mart. Pol. 17 3. [3] Ign. Eph. 3 1 Rm 4 2 5 3.
[4] Mc 13 11. [5] Mt 19 12. [6] Lc 2 36f. Act 9 36—41.

der die heiligen Weiblein so oft zu nahe traten[1]. Von Anfang an war der Asket der natürliche Rivale des Bischofs. Er hatte die höhere Heiligkeit, der Bischof die höhere Würde. Fing nun der Asket noch zu prahlen an, so war der Streit kaum zu vermeiden. Schon aus einer Schrift des 1. Jahrhunderts hören wir die Mahnung: „Der Asket soll nicht prahlen, wissend, dass nicht er selbst sich die Kraft der Enthaltsamkeit gab[2].“ Schärfer schreibt der Bischof Ignatius dem Bischof Polykarp: „Wenn einer in Enthaltsamkeit zu bleiben vermag, soll er zur Ehre des Fleisches des Herrn (d. h. der Kirche) ohne Ruhmsucht bleiben. Rühmt er sich, so ist er verloren; und gilt er mehr als der Bischof, so ist er verdorben[3].“ Das klingt wie das Motto zu dem grossen Krieg, der jahrhundertelang zwischen dem Amt und der Heiligkeit, zwischen Bischof und Mönch geführt werden sollte. Mystische Gedanken kamen der Hochschätzung der Askese zu Hilfe: Die Ehe mit Christus schien bloss für Unverheiratete ganz durchführbar[4]. Dazu kommt der Ekel vor der Unreinigkeit des nur zu sehr bekannten heidnischen Lebens und allerlei spätjüdische und fremdländische Abneigung gegen die Natur. Die grösste Verherrlichung erlebte die Askese schon jetzt in der Legende. Die Akten der jungfräulichen Thekla und fast sämtliche apokryphe Apostelgeschichten mitsamt den Mariaevangelien sind reiche Belege dafür. Durchweg gilt in ihnen die gänzliche Enthaltsamkeit als das höhere, wahre Christentum. Kein Wunder, dass dann der Bischof in Misskredit geriet, dass gerade der bischöfliche Verfasser der Pastoralbriefe gegen die Teufelslehrer, die das Heiraten verbieten, wettert[5]. Einem grossen Teil des christlichen Volkes galten die Asketen als diejenigen, die allein Ernst machten mit dem Ideal des Evangeliums.

Schon in das Ende des 1. Jahrhunderts fällt der Anfang der grossen Heiligenliteratur. Die Evangelien eröffnen sie; Jesus selbst erscheint da als der erste Heilige, freilich zugleich der Träger des klaren Worts. Die Apostelgeschichten schliessen sich an; sie geben das Ideal der Volksfrömmigkeit wieder. Da stehen die Männer Gottes vor uns als Heidenbekehrer, Wunderthäter, Asketen, Märtyrer. Es ist möglich, dass unsere kanonische Apostelgeschichte den literarischen Anfang bildet. Aber sie

[1] I Tim 5 3–16. [2] Clem. Rom. 38 2. [3] Ign. Pol. 5 2. [4] Did. 11 11. [5] I Tim 4 1 3.

giebt die Heiligenlegende in kirchlicher Uebermalung und arbeitet bewusst den Bischöfen in die Hand [1]. In den Apokryphen dagegen kommt das Heiligenbild ohne kirchliche Färbung zur Erscheinung. Sie sind das letzte Produkt des alten Enthusiasmus. Göttliches und Menschliches fliessen hier zusammen; das Wunder ist die Regel, das Gewöhnliche die Ausnahme. Das Asketische, Aussergesellschaftliche macht in ihnen überall Propaganda, aber es kommt dann auch das weltliche Interesse zu seinem Recht in der romanhaften Form. Im Grund sind doch alle diese Heiligen Karrikaturen Jesu und seines grossen Nachfolgers.

So ausgerüstet mit Bischöfen, Theologen, Heiligen tritt die Kirche in die neue Zeit herüber. Es gab keine Personen mehr mit unmittelbarem göttlichen Beruf. Das ist nicht die Schuld der Kirche. Es kam jetzt die Zeit, wo die mittelmässigen Kräfte und Talente stark genug waren, die neue Religion der Welt einzuordnen, ohne dass sie ganz darin verloren ging.

II. Die Ausbildung der kirchlichen Theologie.

A. Christentum und Judentum.

1. Der jüdische Glaube.

Der jüdische Krieg und die Zerstörung des Jahres 70 haben erst den völligen äusserlichen Bruch zwischen Juden und Christen herbeigeführt. Nun war allen Christen klar, dass die Mission Jesu und der Apostel an Israel erfolglos gewesen war und das Gericht Gottes nicht aufgehalten hatte. Erfüllung der Weissagung Jesu, Zorngericht Gottes über Jerusalem zur Strafe für Jesu Ermordung, das schien den Christen der Sinn des schrecklichen Ereignisses für jeden, der zu lesen verstand [2]. Das geschah, während gleichzeitig die Verfasser der Baruch- und Esraapokalypse ihre wehmütigen Klagen über die Verwüstung des heiligen Landes und den Untergang der heiligen Stadt ergossen. Zwischen Christen und Juden legte sich etwas, das schwerer wiegt als theologische Differenzen: eine Kluft im Empfinden und Fühlen, die jedes Verständnis aufhob, dort Jubel und Befriedigung, hier Entsetzen über den nämlichen Vorgang.

[1] Vgl. Act 8 14–17 20 17–35. [2] Mc 13 2 12 1–9 Mt 22 6 f. Lc 19 14 27 21 20–24 Joh 8 24.

Die Juden antworteten zunächst durch Ausstossung aller Christen aus der synagogalen Gemeinschaft. Jedem Uebertritt zur Sache Jesu folgten auf dem Fusse die schauerlichsten Bannflüche nach[1]. Darauf geht das Wort bei Lucas: „Selig seid ihr, wenn sie euch hassen und ausschliessen und beschimpfen und euern Namen ausstossen als einen schlechten wegen des Menschensohns[2].“ Eine hübsche Illustration dazu bietet die Erzählung vom Blindgeborenen bei Johannes, der aus der Versammlung hinausgeworfen wird, denn „die Juden waren übereingekommen, dass, wenn einer ihn als Christus bekenne, er aus der Synagoge solle ausgeschlossen werden“[3]. Ein Schritt weiter war die Denunziation der Christen bei den römischen Statthaltern unter dem Vorwand politischer Gefährlichkeit. Die Juden sind die Haupthetzer in der beginnenden Christenverfolgung gewesen; sie gaben das Schlagwort von Abfall, Neuerung, Verschwörung aus und stiessen das Christentum als „unerlaubte Religion“ weit von sich. Die Lucasschriften führen eine Reihe solcher Denunziationen an: „Jesus hat das Volk aufgewiegelt, wehrte dem Kaiser Steuer zu geben und gab sich selbst für den Christus und König aus[4].“ „Die Christen wiegeln den Erdkreis auf; sie handeln gegen des Kaisers Ordnung, indem sie einen anderen König heissen, nämlich Jesus[5].“ Diese Denunziationen haben freilich nach der Erzählung der Apostelgeschichte gewöhnlich keinen Erfolg; die römischen Statthalter sind zu weise und gerecht, um solchen Erfindungen zu glauben[6]. So sollte es freilich sein, so war es nicht. Wir wissen im Gegenteil, dass dank den jüdischen Denunziationen die Christen wirklich als staatsgefährliche Neuerer und Revolutionäre verurteilt wurden. Schon die Apokalypse stellt Lästerung der Juden und Christenverfolgung zusammen[7]. Für den grimmigen Christenhass der Juden ist dann das Martyrium des Polykarp das beste Beispiel. Zusammen mit den Heiden stimmen die Juden in das Geheul, das Polykarps Hinrichtung begehrt, dann schleppen sie, „wie gewohnt“, Holz zum Scheiterhaufen herbei, zuletzt wollen sie die Uebergabe des Leichnams an die Christen verhindern[8]. Die politische Denunziation war aber nur die eine Waffe der Juden, die andere, ebenso wirksame, war die morali-

[1] Joh 16 2. Just. dial. 16 47 108 etc. [2] Lc 6 22. [3] Joh 9 22 34. [4] Lc 23 2. [5] Act 17 6f. [6] Lc 23 4 14f. 22 Act 18 12–17 23 29 25 18 26 31 28 18. [7] Apk 2 9f. [8] Mart. Pol. 12 2 13 1 17 2.

sche Verleumdung Jesu und der Christen, die Verbreitung all der Lügengerüchte vom Leichendiebstahl, Hurensohn etc., denen schon das Matthäusevangelium entgegentreten muss[1]. Die ganze Geschichte Jesu wurde ins Gemeine, Frivole herabgezogen und in dieser Form dem Spott der Gebildeten preisgegeben. Es ist freilich auch wieder Legende, wenn Justin von einer offiziellen Aussendung von jüdischen Lügenrednern bald nach Jesu Tod berichtet[2]; immerhin brachten ihn Thatsachen auf diesen Verdacht. Der Philosoph Celsus scheint bereits eine jüdische Schmähschrift gegen die Christen gekannt zu haben: er selbst verachtet sie, aber er benützt sie mit Lust[3]. Derart haben die Juden das Möglichste zur Vernichtung der Christen gethan und den wilden Judenhass der Christen nicht unverdient sich zugezogen.

Wäre es bei dieser brutalen Kampfmethode geblieben, so wäre es nie zu einem grossen Einfluss des Judentums auf die christliche Theologie gekommen. Allein von Alters her wurde nicht bloss verleumdet, sondern auch disputiert. Und das führte dann zu gelehrten Auseinandersetzungen zwischen den Lehrern beider Religionen, die selbstverständlich fast nie praktischen Erfolg hatten, aber ohne geistige Beeinflussung nicht geblieben sind. Von solchen Disputationen giebt uns zuerst die Apostelgeschichte Kunde; ihre Schilderung von Streitreden und Beweisführungen des Stephanus und des Paulus geben immer zugleich einen Einblick in das Verfahren der späteren Zeit[4]. Dann sind die Streitgespräche Jesu mit den Juden in Jerusalem bei Johannes nichts als Zurücktragungen jüdisch-christlichen Schulgezänkes zur Zeit des Autors in das Leben Jesu[5]. Endlich giebt uns Justin in seinem Dialog mit dem Juden Trypho das Paradigma einer regelrechten Disputation, natürlich in christlicher Beleuchtung. Seine Schrift muss uns auch als Ersatz gelten für das leider verlorene, etwas ältere Streitgespräch des Jason und Papiskus, das Aristo von Pella verfasst haben soll[6]. Für den äusseren Hergang einer solchen Disputation, wie für die apologetische Methode im Einzelnen ist Justins Dialog jedenfalls eine Quelle ersten Ranges. Ausserdem geben uns auch andere antijüdische Schriften, wie der Hebräer- und Barnabasbrief, wichtige Aufschlüsse.

[1] Mt 1 18ff. 28 11–15. [2] Just. dial. 17 108. [3] Orig. c. Cels. I 28–71. [4] Act 6 9f. 7 1–53 13 16–41 45f. 17 3f. 18 5f. 19 8f. [5] Joh 5 17ff. 6 28–59 7–8 10 24–39. [6] Orig. c. Cels. IV 52.

Worüber wurde disputiert? Was waren die Hauptstreitpunkte?

Wir müssen darauf gefasst sein, dass der wahre Differenzgrund von Juden und Christen im theologischen Streit von beiden Parteien gar nicht erfasst wird. Eigentlich standen sich ja ganz verschiedene Arten von Frömmigkeit gegenüber, die nur als Ganzes miteinander gemessen werden durften; nicht um einzelne Glaubenssätze und Lebensgewohnheiten handelte es sich, sondern um die ganze Stellung des Menschen zu Gott. Darf sich der Mensch als Kind Gottes fühlen, oder als sein Sklave? soll die Freude und Liebe in ihm oben auf sein, oder die Furcht? Kommt es vor Gott auf die Hauptsache, das Stehen in den drei Wirklichkeiten an, oder auf hundert Nebendinge? Die Beantwortung dieser Grundfragen war das, was wirklich Christen und Juden schied. Allein schon in der Urgemeinde stritt man weniger für das Neue der Religion, als für das Messiasdogma, ob es auf Jesus trotz seines Todes anwendbar sei oder nicht. Der Streit darüber hat bereits die Fundamentaldifferenzen verschütten helfen. Durch Paulus trat dann zum Messiasstreit der Gesetzesstreit hinzu. Er bildete die schroffe Antithese Gesetz oder Jesus Christus. Das war immerhin eine Ahnung der Wahrheit. Weil für den Christen nicht mehr das Gesetz zwischen Gott und Mensch steht, sondern Jesus Christus der einzige Mittler ist, darum eben hat er eine ganz andere Frömmigkeit, die Freiheit der Kinder Gottes. In der That hat ja Paulus so tief wie kein anderer die Ueberlegenheit des Christentums erfasst. Allein für die Folgezeit stellt sich daraus eine sehr äusserliche Differenz hervor: die Christen haben ein Minus und ein Plus den Juden gegenüber. Das Minus ist die Freiheit vom Ceremonialgesetz, das Plus der Glaube an Jesus den Messias. Mit anderen Worten: die Christen haben es leichter im Leben und schwerer im Glauben. Unglücklicher konnte man sich kaum dem Gegner vergleichen. Dazu kam aber weiter, dass die christliche Apologetik darauf ausging, den absoluten Gegensatz zwischen Gesetz und Christus, wie Paulus ihn proklamiert hatte, immer mehr zu einem relativen Unterschied zu ermässigen, indem sie Christus überall im jüdischen Buch, selbst im Gesetz entdeckte und das Gesetz auch in der christlichen Kirche gelten liess, bloss im uneigentlichen Sinn. Der Christusglaube sollte selbst etwas Uraltes, Jüdisches sein, und umgekehrt das Gesetz eine erst bei den Christen recht ver-

standene Offenbarung. Durch diesen apologetischen Kunstgriff nahm man sich sogar die Möglichkeit, die Eigenart und Ueberlegenheit des Christentums gegenüber dem Judentum zu verstehen. Das ist nicht das einzige Mal, dass die Apologetik, statt aufzuhellen, dunkel gemacht hat.

Der christologische Streit zwischen Juden und Christen, die christologische Apologetik der letzteren soll in den Hauptpunkten skizziert werden. Sein Ausgangspunkt war die Frage: ist Jesus der von den Juden erwartete Messias oder nicht? Seitdem aber Paulus eine ganz neue Christologie geschaffen hatte: der himmlische Sohn Gottes, der Schöpfungs- und Offenbarungsmittler im AT — musste ausser der Messianität Jesu auch diese Spekulation gegen die Juden verteidigt werden. Das waren zwei himmelweit verschiedene Dinge, Sätze der jüdischen Eschatologie und neue christliche Spekulationen. Dass der Unterschied zwischen Christen und Juden empfunden wurde, zeigt prächtig der Dialog mit Trypho. Trypho erklärt es für paradox, dass Jesus der Messias sei; dass er aber als Gott vor aller Zeit existiert habe und dann auf übernatürliche Weise Mensch geworden sei, das nennt er „nicht nur paradox, sondern thöricht". Worauf Justin einräumt, dass die Beweisführung für das zweite schwieriger sei[1].

Zu allererst musste Jesu Messianität bewiesen werden. Eine sehr schwierige Sache, da Jesus das meiste Jüdische aus dem Messiasbegriff hinausgethan und für den Rest auf die Zukunft verwiesen hatte. Aber das empfand man nicht mehr, Jesus sollte zu seinen Lebzeiten als jüdischer Messias legitimiert gewesen sein. Der Hauptanstoss war und blieb der Tod Jesu, von den Juden als Strafe des Verbrechers gedeutet. Daher ist der grösste Teil dieser Messiastheologie Apologetik des Todes Jesu. Da wird die Auferstehung als Restitutionsbeweis aufgeführt[2] und selbst durch einen stets anwachsenden Beweisapparat verteidigt. Als die Juden beharrlich das Gerücht vom Leichendiebstahl herumboten[3], erdichteten die Christen zur Widerlegung die Erzählung von der Grabeswache[4]. Eine Ergänzung der Auferstehung bilden die Legenden von Wundern beim Tode Jesu, für die auch wieder Zeugenbeweise erfunden wurden[5]. Den Rest des Aergernisses sollte der Weissagungsbeweis entfernen. Einmal sind Weis-

[1] Just. dial. 48. [2] Act 2 23 f. 36 3 14 f. 10 39 f. 13 27—31. [3] Mt 28 15.
[4] Mt 27 62—66 28 11—15. [5] Mc 15 38 Mt 27 51 ff. Joh 19 33 ff.

sagungen Jesu selbst in seiner Leidensgeschichte in Erfüllung gegangen, eine ganze Reihe detaillierter Vorhersagungen und symbolischer Handlungen; daraus geht hervor, dass er nicht der Gewalt anheimfiel, sondern mit Willen und Wissen starb[1]. Sodann wurde das ganze AT als Buch vom Tode des Messias ausgelegt[2], nicht nur etwa Jes 53[3], sondern alle Opfer und Sühnegesetze[4], alle Klagen der Psalmisten[5], die Opferung Isaaks[6], der rote Faden der Hure Rahab[7], die eherne Schlange in der Wüste[8], die in Kreuzesform erhobenen Hände Moses in der Amalekiterschlacht[9] etc. Vor gar keiner Abstrusität schreckte man zurück. Mit grösster Seelenruhe schreibt schon Barnabas: „die rote Kuh von Num 19 ist der Herr Jesu[10].“ Die späteren Evangelisten, besonders Matthäus[11] und Johannes[12], sorgen dafür, dass die genaue Erfüllung einzelner Sprüche in der Leidensgeschichte notiert wird. „Damit die Schrift erfüllt wurde, sagt Jesus: Mich dürstet[13].“ Das letzte Hilfsmittel der Apologetik war dann der Nachweis der Freiwilligkeit des Leidens Jesu. Er konnte sich ja Legionen Engel von Gott erbitten, er wollte nur nicht[14]. Wenn schon sein einfaches: „Ich bin's“ die Feinde zu Boden streckte, wie leicht hätte er ihnen entrinnen können![15] Er hatte sein Leben in seiner Hand, konnte es nehmen oder geben[16]; gab er es, so geschah es uns und der Schrift zu lieb. Die verschiedenen Judaslegenden demonstrierten endlich das Strafgericht Gottes über den Verräter[17], und dem folgte dann das schreckliche Zorngericht über die Mörder und ihre Stadt[18]. Mehr Beweise konnten von keiner Apologetik verlangt werden. In den Evangelien sehen wir noch ganz klar in die allmähliche Steigerung der apologetischen Erzählung hinein; Marcus steht immer voran, am Ende Matthäus und Johannes. Ebenso geht von der Apostelgeschichte über Johannes, Barnabas, Justin eine stets anwachsende Kette des ATlichen Beweises. Die christlichen Lehrer haben den vorhandenen apologetischen Besitz sorgsam bewahrt, vermehrt und

---

[1] Mc 8 31 9 31 10 33 f. 38 12 7 f. 14 8 18 27 Mt 12 40 Lc 9 31 17 25 Joh 2 21 3 14 f. 7 33 f. 10 17 12 24 32 f. 18 9. [2] Lc 24 25 ff. 45 ff. [3] Act 8 32 f. Joh 1 29 Apk 5 6 Clem. Rom. 16 Barn. 5 2. [4] Barn. 7 8. [5] Mc 15 24 29 34 36 Mt 27 43 Joh 19 24 Barn. 5 13 6 6. [6] Barn. 7 3. [7] Clem. Rom. 12 7. [8] Joh 3 14 Barn. 12 5 ff. [9] Barn. 12 2. [10] Barn. 8 2. [11] Mt 27 9 f. [12] Joh 19 24 36 f. [13] Joh 19 28. [14] Mt 26 53. [15] Joh 18 6. [16] Joh 10 17 f. [17] Act 1 16–20 Mt 27 3–10 Pap. fragm. III. [18] Mt 22 7 27 25 Lc 23 28–31.

weiter überliefert. Im Grund war es doch eine jammervolle Apologetik, aus der in Wahrheit die Juden als Sieger hervorgingen. Die Christen gaben es ihnen zu: Jesu Tod hebt seine Messianität auf, wenn nicht . . . Die Geschmacklosigkeit der Beweisführung will noch wenig bedeuten im Vergleich zu der viel schlimmeren Leichtfertigkeit im Erfinden, Umbilden, Verkehren, welche die Apologeten übten! Sie haben das AT an mehreren Stellen ergänzt durch kleinere und grössere Zusätze (Sohn Gottes, Holz etc.)[1] und sich dadurch den Vorwurf der Fälschung zugezogen. Wenn dann dank dieser Apologetik der Tod Jesu noch mehr als früher die Hauptsache an seiner Person wurde, so war auch das kein Segen für das Christentum.

Es galt dann aber auch in der übrigen Erzählung von Jesus Anstösse zu beseitigen und Messiasbeweise zu erbringen. Das Dogma von der Davidsohnschaft Jesu blieb bestehen trotz des alten Wortes „Davids Herr, nicht Davids Sohn“ und trotz der in heidenchristlichem Gebiet neu aufkommenden Erzählung von der wunderbaren Geburt, die ja die Davidsohnschaft aufhebt[2]. Einzig Barnabas leugnet sie im Interesse der Gottessohnschaft[3]. Folge der Davidsohnschaft war das Postulat der Geburt in Bethlehem[4] — ein klarer Widerspruch mit der nazarenischen Herkunft Jesu. Das Postulat setzte sich in Geschichte um: der erste Evangelist zeigt, wie es kam, dass der in Bethlehem geborene Jesus in Nazaret aufwuchs[5], der dritte Evangelist, wie es kam, dass die in Nazaret sesshaften Eltern Jesu in Bethlehem ihr Kind bekamen[6]. Aber immer noch lag auf Galiläa ein Schatten. Kommt denn aus Galiläa der Messias?[7] Der erste Evangelist hilft sich mit der Weissagung Jesajas, in Galiläa solle das messianische Licht aufgehen[8]. Der vierte Evangelist verlegt bündig den Schauplatz aus Galiläa nach Jerusalem, damit jeder Vorwurf, Jesus habe im Winkel, im Verborgenen gelehrt, zu Boden falle[9]. Diese apologetische Umformung des Lebens Jesu ist gar nicht weniger kühn als die Verlegung des Geburtsortes. Ausserdem war Jesu Taufe durch Johannes, wie es zuerst schien, ein Hindernis der Messianität: Der Täufer ist doch der Grössere, der Getaufte ist sogar Sünder. Da fügte der erste Evangelist

[1] Barn. 12 9 Just. dial. 72 73. [2] Apk 5 5 22 16 II Tim 2 8 Ign. Eph. 20 2 Tr. 9 1 Sm. 1 1. [3] Barn. 12 10f. [4] Mt 2 5 Joh 7 42. [5] Mt 2 22f. [6] Lc 2 1ff. [7] Joh 7 41 1 46. [8] Mt 4 12—16. [9] Joh 7 4 18 20.

das Gespräch ein, durch das sich der Täufer vor Jesus demütigte[1], der dritte setzte den Täufer durch seine Vorgeschichte herab[2], der vierte machte den Täufer zum ersten öffentlichen Bekenner des himmlischen Gottessohnes und Weltversöhners[3], und zuletzt kam Justin und wies nach, das jüdische Dogma der Salbung des Messias durch Elias sei in der Taufe Jesu erfüllt[4]. In ähnlicher Weise musste an überaus vielen Stellen der evangelischen Ueberlieferung den jüdischen Einwänden Rechnung getragen werden. Das Marcusevangelium, obschon selber von begeistertem Glauben getragen und bestimmt, diesen zu erwecken, erwies sich für die Späteren als eine Quelle von Verlegenheiten, da sein Verfasser den Spürsinn der Feinde ganz offenbar unterschätzt hatte. Er hatte arglos die Nazarener von dem Zimmermannsberuf Jesu reden lassen und hatte erzählt, wie die Seinen einst Jesus für irrsinnig hielten[5]. Er hatte Jesu Vermögen nach keiner Seite als unbeschränkt geschildert, selbst nicht im Sittlichen. Er lässt sich nicht gut nennen, kennt Zeit und Stunde der Parusie nicht, vermag nicht über die Plätze im Gottesreich zu verfügen[6]. Er ist überall auf das Fragen angewiesen, muss fragen, wie der Dämon heisst, wer es ist, der seine Wunderkraft durch Berührung an sich zog, was die Jünger unter einander redeten, wie lang der Epileptische krank ist[7]. Selbst seine Wunderkraft ist beschränkt. Einmal kann er nicht Wunder thun, andere Male bringt man alle Kranke zu ihm und er heilt bloss viele, den Blinden vermag er nicht auf einmal sehend zu machen, den Taubstummen heilt er unter Seufzen, auf die Forderung, sich durch ein Zeichen zu legitimieren, bleibt er die Antwort schuldig[8]. Während wir heute gerade um dieser Züge willen dem Marcus die grösste geschichtliche Treue zuschreiben, waren seine ältesten christlichen Leser peinlich berührt durch so viel Mängel des Jesusbildes, so viel bequeme Angriffspunkte für jüdische — und bald auch griechische — Spottsucht. Jeder spätere Evangelist, Matthäus, Lucas, Johannes ist daher eifrig bemüht, solche Anstösse wegzuräumen, bald durch einfaches Verschweigen, bald durch scharfe Korrektur, bald durch Erläuterung, und immer blieb, wie uns der Angriff des

[1] Mt 3 14. [2] Lc 1. [3] Joh 1 15 26f. 29—34 3 27—36. [4] Just. dial. 8 49. [5] Mc 6 3 3 21 (vgl. Mt Lc). [6] Mc 10 18 (vgl. Mt) 13 32 (vgl. Lc) 10 40 (vgl. Lc). [7] Mc 5 9 (vgl. Mt) 5 30f. (vgl. Mt) 9 33 (vgl. Mt Lc) 9 21 (vgl. Mt Lc). [8] Mc 6 5 (vgl. Mt Lc) 1 32 34 3 10 (vgl. Mt) 8 23—25 7 34 (vgl. Mt Lc) 8 12 (vgl. Mt).

Juden bei Celsus und des Celsus selber zeigt, noch übergenug Angreifbares, für uns ein tröstliches Zeichen, dass ein wahrhaftiges Menschenkind und kein blosses Produkt des Glaubens durch alle Verhüllungen und Uebermalungen zu uns redet.

Die Hauptfrage blieb immer noch offen: Macht das Leben Jesu als Ganzes den Eindruck des Messianischen? Ursprünglich waren die Christen allgemein des Glaubens, Jesus werde als Messias erst kommen; das Messianische sei das noch Ausstehende an ihm. Erst die Wiederkunft Jesu, die „Ankunft des Messias" sollte den Messiasbeweis erbringen. Im Lauf des Streits mit den Juden und unter dem Einfluss des schon erschienenen Gottessohnes bei Paulus begann das Streben, Jesus als den schon erschienenen Messias — nicht erst den zu erwartenden — zu erweisen. Etwas Unmögliches sollte geleistet werden. Jesu Leben trug so viele Züge der Niedrigkeit, des Leidens und Mangels, des Abstandes von Gott. Wie kann hier die messianische Glorie in jüdischem Sinn aufgewiesen werden? Alle nationalen Weissagungen waren ja von ihm nicht erfüllt.

Man half sich auf zwei entgegengesetzte Arten. Die eine, ehrlichere Art ist die Kunsttheorie von der doppelten Parusie des Messias, einer Niedrigkeitsankunft und einer Herrlichkeitsankunft. Die Theorie beginnt in den Lucasschriften, wo erklärt wird: zuerst das Leiden, dann erst die Herrlichkeit[1]. Sie steht fertig da bei Barnabas und Justin zugleich mit der ATlichen Begründung: Zwei Böcke am grossen Versöhnungstag, beide nach rabbinischer Theorie einander ähnlich, wie auch der wiederkommende Jesus dem von den Juden gemordeten ähnlich sein wird[2]. Die Theorie gewährt den grossen Vorteil, dass man die Geschichte Jesu so nehmen durfte, wie sie wirklich war. Aber freilich war der Hauptbeweis auf die Zukunft, das Unsichere gestellt. Daher entstand im Gegensatz zu ihr die Theorie von der messianischen Glorie im Erdenleben Jesu. Der erste Evangelist kommt ihr stark entgegen mit seinem grossen Wunderbeweis in Kap. 8—9 und dem Weissagungsbeweis durch das ganze Buch hin[3]. Ein Mensch mit solcher Wunderkraft, an dem so viel Weissagungen sich erfüllten, das war der Messias in voller Herrlichkeit. Er brauchte ja gar nicht getauft zu werden und nicht zu

[1] Lc 24 26. [2] Barn. 7 Just. dial. 40. [3] Mt 1 22 f. 2 5 f. 15 f. 17 f. 23 4 15 8 17 12 17 ff. 13 14 f. 35 21 4 f. 27 9 f.

sterben. Bezeichnenderweise fehlt jetzt auch das Wort: Was nennst du mich gut?[1] Und doch ist alles, was er thut, ein schüchterner Versuch im Vergleich zu der radikalen Umbildung des Lebens Jesu im Dienst des Messiasbeweises bei Johannes. Als Motto für die ganze Schrift mag der Ausruf der Juden gelten: Wird der Messias, wenn er kommt, grössere Zeichen thun, als dieser gethan hat?[2] Der Zweck, den der Evangelist verfolgt, ist eben der Beweis, dass Jesus in seinem Erdenleben — nicht erst in der Zukunft — der Christus ist[3]. Die Zukunft, die Parusie Christi fällt hier ganz auf die Seite; keine Vertröstung auf erst Kommendes! Man hat ja den erschienenen Messias in voller Glorie Gottes. Die grossen Allmachtswunder: Verwandlung des Wassers in Wein, Heilung des seit 38 Jahren Lahmen und des von Geburt Blinden, Speisung der 5000, Wandeln auf dem Meer, Auferweckung des Lazarus nach drei Tagen sind die Zeichen der Messianität Jesu, die Offenbarung seiner messianischen Herrlichkeit[4]; es sind ja lauter Wunder, wie sie einzig von der messianischen Zeit erwartet werden. Sündlosigkeit[5], Allwissenheit[6], Allmacht besass dieser Messias auf Erden. Der Tod ist etwas Freiwilliges, ein Liebesdienst Jesu[7]. Wie kann ein Mensch nicht glauben, dass dieser der Messias ist! Den Rabbinen gegenüber, die beständig Zeugnisse, d. h. Autoritätsbeweise, verlangen, bringt Johannes eine ganze Häufung von Beweisen: das Zeugnis des Täufers, die Wunder, die Stimme Gottes, die Schrift[8]. Dann wieder tritt er auf die heikle Frage ein, ob das Selbstzeugnis Jesu Beweiskraft habe oder nicht und entscheidet sich dafür, weil Jesu Zeugnis infolge der Unbeschränktheit seines Wissens allem Menschenzeugnis überlegen sei und, beständig vom Zeugnis Gottes begleitet, der jüdischen Forderung des Doppelzeugnisses entspreche[9]. Ausserdem vollzog sich auch das messianische Gericht schon durch die Erscheinung Jesu[10], und die messianische Gabe des ewigen Lebens wurde durch Jesus mitgeteilt[11]. Ganz natürlich: wo der Messias ist, da ist Gericht und ewige Seligkeit. Johannes ist nur der Apologet, der den Satz: Jesus war der Messias, konsequent durchführte. Kam es auf ihn an, so hätten die Christen völlig auf den Parusiebeweis — keines-

[1] Mt 19 16. [2] Joh 7 31. [3] Joh 20 31. [4] Joh 2 1—11 5 1—9 9 1—7 6 1—21 11 1—44. [5] Joh 8 46. [6] Joh 1 48 2 24 f. 4 17 6 6 11 41 f. [7] Joh 10 17 f. [8] Joh 5 31—47. [9] Joh 8 13—18. [10] Joh 3 19 12 31 46 ff. [11] Joh 11 25 5 25.

wegs auf die Parusiehoffnung! — verzichten können. Allein die Kirche nahm diese Theorie nicht an, schon Justin hat sie abgelehnt. Der Eindruck des niedrigen Lebens Jesu in den Synoptikern war zu gross und die Parusiehoffnung zu wichtig für die Masse der Christen. Durchgesetzt hat sich allein die Theorie der doppelten Parusie. Trotzdem liess man sich den johanneischen Glorienchristus gern gefallen; er war den Heiden gegenüber zugleich ein Dokument des auf Erden erschienenen Gottes. Derart hat die ungeheure Geschichtsdichtung des Johannes zwar ihren nächsten Zweck: die Ueberführung der Juden, nicht erreicht, wohl aber dazu gedient, den Griechen mehr Eindruck zu machen. Im Grunde weiss sogar Johannes recht wohl, dass seine Beweisführung, er mag die Zeugnisse noch so häufen, keinen gelehrten Juden überzeugt. Nur wer den Geist hat, kann die christliche Lehre verstehen, kann einsehen, dass der Tod Jesu kein Gericht über Jesus, sondern über den Teufel ist und dass das AT voller Typen des Todes Jesu ist[1] Das ist das Ende der Disputationen.

Jesus war der Messias der Juden nicht gewesen. Der ganze künstliche Messiasbeweis der Christen bestätigt nur, dass er es nicht war. Alles, was die Christen vorbringen, ist hinzugedichtet, aufgetragen, gemacht. Kein einziger Christ hatte den Mut, es den Juden herauszusagen: das, was ihr wollt, war Jesus nicht, weil er etwas Besseres war.

Es fehlte freilich nicht an Christen, denen der Messiastitel nicht viel bedeutete, obschon der Ersatz, den sie fanden, um nichts besser war. Der Verfasser des Hebräerbriefes gehört zu ihnen. Obschon er Jesus Christus nennt, kennt er keine Messiastheologie, so wenig als die jüdisch-alexandrinische Bildung, aus der er stammt, sich aus dem Messias etwas machte. Sein Lieblingsbuch ist der Pentateuch, der nichts vom Messias sagt. Will er Jesus sich selbst und den jüdischen Bibellesern klar machen, so kann er es nur mit Bildern und Begriffen des Pentateuchs thun. Daraus gewinnt er seine Lieblingsidee: Jesus der Hohepriester nach Melchisedeks Ordnung[2].

Er redet in seinem Brief zu Christen, aber zu solchen, denen das Judentum imponiert. Man sagte sich in christlichen Kreisen: Das Christentum ist eine arme, unscheinbare Religion, die uns bloss mit der Zukunft vertröstet, welche doch nie kommt, wäh-

[1] Joh 3 5 10 ff. 16 7—11. [2] Hbr 5 6 10 6 20 7.

rend das Judentum in der Gegenwart seine göttlichen Institutionen hat. Es herrschte da ein Neid auf die kirchlichen Vorzüge des Judentums ähnlich dem heimlichen Neid so vieler Protestanten auf Roms Vorzüge. Israel hatte Engel zu Offenbarungsmittlern, es hatte seinen Kultus und sein Priestertum kraft göttlicher Einsetzung, und daraus, aus diesen gegenwärtigen Garantien bezog es die Gewissheit seines Heils. Die einfache Thatsache, dass der Krieg des Jahres 70 ja Israels Kirche hinweggefegt hatte, machte diese Christen, die dem heiligen Buch mehr glaubten als der Wirklichkeit, nicht irre an ihrer Zuneigung zum Judentum.

Wie gewöhnlich, so treibt auch hier die Apologetik zum Eingehen auf die falschen Einwände. Der Autor bringt wirklich den Nachweis, dass die Christen die bessere Kirche mit höherem Kultus und Priestertum besitzen. Ein erstaunliches Unterfangen! Es geschieht durch die Auslegung des Pentateuchs auf Jesus hin. Aber Jesus war nicht Aaronide, und wäre er es gewesen, so stünde er den jüdischen Hohenpriestern nur gleich. Da greift der christliche Briefschreiber die Melchisedekgestalt heraus, natürlich durch den messianischen Psalm 110, der ja längst christlich gedeutet worden war, dazu bewogen. Um den geschichtlichen Jesus braucht er sich gar nicht zu kümmern, so wenig als Paulus oder der Apokalyptiker. Ihm genügt die Gleichsetzung Jesu mit dem Melchisedekpriester, um allen Vorzug Israels aus den Angeln zu heben. Dabei thut Melchisedek unserem Verfasser genau den gleichen Dienst, wie Abraham dem Paulus: er giebt den Altersbeweis. Als Melchisedekpriester ist Christus älter als Levi und Aaron, und in deren Stammvater Abraham hat das ganze jüdische Priestertum dem Melchisedek Zehnten gezahlt und gehuldigt[1]. Eine heitere Ironie der Geschichte spielt hier mit. Die Melchisedekfigur war von den Juden erfunden worden zur Verherrlichung Jerusalems in uralter Zeit; jetzt muss sie dazu dienen, alle jüdischen Prärogativen aufzuheben. Von dieser Figur ausgehend, beweist unser Autor sowohl die Aehnlichkeit, wie vor allem die Verschiedenheit und Erhabenheit Christi vor den jüdischen Hohenpriestern: Die Aaroniden die vielen — Jesus der eine[2], sie die Sündigen — er der Sündlose[3], sie im Tempel mit Händen gemacht — er im himmlischen Tempel[4], sie jährlich

[1] Hbr 7 4—10. [2] Hbr 7 23 ff. [3] Hbr 7 26 ff. [4] Hbr 9 11 24.

Gott versöhnend — er einmal[1], sie mit fremdem Blut — er mit eigenem[2]. Bei diesen geistreichen Spielereien kommt es natürlich nicht darauf an, dass Jesus bald als Priester, bald als Opfertier gedeutet wird[3], da der Autor nirgends mit derjenigen Phantasie arbeitet, die Züge zu einem Bild zusammensetzt. Möglich ist, dass ihn ausser der Melchisedekgestalt noch eine andere Figur des jüdischen Glaubens leitet: der himmlische Hohepriester Michael. Von diesem wissen die Juden, dass er ihr Volk beständig im Heiligtum Gottes vertritt. Philo hat bereits diesen hohenpriesterlichen Erzengel mit seinem Logos zusammengeworfen[4]; ähnlich könnte unser Autor, der Schüler Philos, den Melchisedekchristus mit dem himmlischen Michael kombiniert haben. Sicher ist es nicht. Genug, dass Jesus nun ein für allemal in das Priesterliche verzerrt war, damit doch die Christen, die am alten jüdischen Hohenpriester hingen, Ersatz fänden. Der ganze Vergleich ist ein Theologenstück. Gottlob ist der wirkliche Jesus nur der Gegner des Hohenpriesters gewesen! Es war reine Verirrung, von daher die Farben zu seiner Schilderung zu nehmen.

Das Gebiet der eigentlichen Spekulation betreten wir erst mit dem Sohn Gottes. Der Ausdruck war ursprünglich einfacher Messiastitel, obschon auch als solcher keineswegs gewöhnlich in der jüdischen Schulsprache. Paulus zuerst bildete die Theorie vom himmlischen Sohn Gottes aus, dessen Natur der unserigen von Haus aus überlegen ist. Er ist der echte eigene Sohn, während wir erst durch Adoption Söhne Gottes werden[5]. Als Sohn Gottes ist er von Ewigkeit her im Himmel wohnend. Diese paulinische Theorie vom Sohn Gottes wird sofort zur festen Voraussetzung für die Lehrer des nachapostolischen Zeitalters, z. B. den Verfasser des Hebräerbriefs, des Johannesevangeliums, des Barnabasbriefs. Aber sie wird nun auch in den Streit mit den Juden hineingezogen.

Die Juden hielten fest an ihrem Glauben, dass Gott ihr aller Vater sei und sie sich seine Kinder nennen dürfen[6]. Sie wollten nichts davon wissen, dass Jesus Gottes Sohn sei in einem besonderen Sinn. Die Antwort der Christen war die Leugnung des jüdischen Gottvaterglaubens und die noch schärfere Entfernung Jesu

[1] Hbr 9 25 f. [2] Hbr 9 12 ff. [3] Hbr 9 11 f. [4] Phl. (ed Cohn-Wendland) II 257 III 47 IV 231. [5] Rm 8 32 Gal 4 4 f. [6] Joh 8 41.

von den Menschen. In schauerlichen Worten eröffnet Jesus den Juden bei Johannes, dass sie nicht Gottes, sondern des Teufels Kinder sind[1]. Ein wahrhaft entsetzlicher Ausspruch, denn er hebt auch die Voraussetzung der ganzen Predigt Jesu, den Gottvaterglauben, auf. Von da an giebt es keine Kindlichkeit und Unmittelbarkeit des religiösen Verkehrs mehr. Sofort macht sich die Folge für die Christen geltend. Sie sind nicht mehr Söhne Gottes, wie noch Paulus sie nennt, sondern „Kinder" Gottes[2], d. h. die Gottessohnschaft wird Jesus reserviert. Von jetzt an gehören Gott Vater und Gott Sohn — mit dem Zusatz „der einzige"[3] — so zusammen wie im späteren trinitarischen Dogma. Der Ausdruck „Gott Vater" im früheren Sinn wird auf die Gebete beschränkt. Die Theologie kennt ihn nicht mehr. In Wahrheit begingen die Lehrer, die das durchsetzten, einen Raub an der Christenheit, den nur das Uebermass ihres apologetischen Eifers unmerklich machte.

War aber derart der Sohn Gottes von den Kindern Gottes entrückt, so musste sofort die Frage nach seinem Verhältnis zu Gott brennend werden. Wieder waren die Juden die Treibenden. Sie beschuldigten die Christen des Abfalls vom Monotheismus, des reinen Götzendienstes. Schon das Marcusevangelium blickt auf diese Anklage, wenn es erzählt, dass Jesus deshalb, weil er sich Gottes Sohn nannte, als Gotteslästerer zum Tod verurteilt wurde[4]. Mit klaren Worten giebt Johannes den jüdischen Vorwurf wieder: „Indem Jesus Gott seinen Vater nennt, macht er sich Gott gleich. Er lästert Gott, da er, ein Mensch, sich zu Gott macht[5]." Natürlich will diese Anklage die Verehrer Jesu treffen, nicht Jesus selbst. Zum erstenmal stehen die Christen vor dem peinlichen Vorwurf, durch ihren Christusglauben den reinen Gottesglauben zu gefährden. Die ganze Kluft der paulinischen Theologie von den Worten Jesu: „Du sollst Gott allein anbeten; niemand ist gut als Gott"[6], that sich auf. Es war ja nur eine theologische Verlegenheitsauskunft, wenn Johannes sich auf die Psalmstelle beruft: ich habe gesagt: ihr seid Götter![7] Daraus ging hervor, dass das AT es selbst nicht streng nahm mit dem Wort Gott; gewonnen war damit gar nichts für Jesus. Es gab nur ein Mittel, den Vorwurf der Zweigötterei abzuweisen: die Erklärung der strengsten Sub-

[1] Joh 8 44. [2] Joh 1 12 11 52. [3] Joh 1 18 3 16. [4] Mc 14 61 ff.
[5] Joh 5 18 10 35 f. [6] Mt 4 10 Mc 10 18. [7] Joh 10 34 f.

ordination Jesu unter Gott. Das ist in der That der Ausweg des Johannes. Er lässt Jesus selbst bezeugen, dass der Vater grösser ist als er, dass er alles vom Vater empfing, nichts von sich selbst hat, dass er in all seinen Werken den Vater nachahmt und des Vaters Werk vollführt[1]. Die Christologie des Johannes ist ein Kompromiss zwischen der reinen Gottheit Christi, die der Evangelist beinahe erreicht, und der von den Juden dagegen ins Feld geführten Einheit Gottes, und eben die antijüdische Apologetik veranlasste diesen Kompromiss, d. h. die Theorie der Subordination. Mythologie ist ja diese reduzierte Gottheit doch. Es bildete sich seitdem die thörichte Antithese, dass die Juden bloss den Vater haben, die Christen dagegen auch noch den Sohn[2]. Das war nicht die Meinung des Johannes — für ihn hat nur der den Vater, der den Sohn hat[3] — wohl aber vieler christlichen Laien. Wer das bekannte, der gestand freilich zugleich, dass das Judentum die höhere, von Mythologie noch freie Religion ist.

Viel weiter, als die Verteidigung der Gottessohnschaft hat die Ausbildung der paulinischen Gnosis die Christen geführt. Seit Paulus stand fest, dass Jesus als der Herr vom ganzen AT bezeugt sei, dass er bei der Schöpfung, wie bei der Offenbarung Mittler oder Stellvertreter gewesen sei. Da nun der „Herr" ATlicher Gottesname ist, so fehlt auch bei Paulus eigentlich nur noch der Name Gott für Jesus, die Sache war da. Das war nun den Juden gegenüber eine vollständige Neuerung. Der Rahmen der alten Messiastheologie war gesprengt. Die Juden protestierten: Wir dürfen keinen zweiten Gott annehmen[4]. Das AT kennt bloss den einen Schöpfergott und die Engel, seine Knechte.

Trotz dieses Protestes setzte sich die christologische Auslegung des ATs in der Kirche durch. Nach dem Hebräerbrief hat Gott durch seinen Sohn die Welt geschaffen[5]. Dieser Sohn, der reine Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, ist hoch erhaben über alle Engel. Von ihm heisst es in den Psalmen: „Es sollen ihn anbeten alle Engel Gottes", und „Du, Herr, hast die Erde gegründet, und deiner Hände Werk sind die Himmel; sie vergehen, du aber bleibst[6]." Dadurch ist alles Pochen der Juden auf ihre Engelsoffenbarung niedergeschlagen. Auch nach Johannes hat

[1] Joh 14 28 5 19f. 30 8 28f. [2] Tert. adv. Prax. 31. [3] I Joh 2 23.
[4] Just. dial. 65. [5] Hbr 1 2. [6] Hbr 1 3–14.

Gott durch seinen Sohn — den Logos — die Welt geschaffen[1]. Vor allem aber hat er sich durch ihn den Menschen offenbart. Alle Theophanien, z. B. die des Jesaja, waren Christophanien[2]. Christus kehrte bei den Patriarchen ein; durch sein Verheissungswort entstanden schon damals Kinder Gottes auf wunderbare Weise[3]. Gott sah ja nie jemand[4]. Ueberall also, wo Gott im AT den Menschen nahe tritt, muss Christus darunter verstanden werden. Die gleiche Linie hält der Barnabasbrief ein. Auch für ihn ist der Herr der Welt der Sohn, und es ist schon feste christliche Deutung, dass Gott zu ihm sprach: Lasset uns Menschen machen[5]. Aber erst Justin führt uns mitten in den Kampf mit den Juden um das AT ein. Christen und Juden steht fest, dass es Mittler der Offenbarung gab. Die „Wir" in Gen 1, die Engel und Erzengel Gottes, die Weisheit der Proverbia zwingen zu dieser Annahme. Die Frage ist einzig: Christologie oder Angelologie? Da nun in manchen Erzählungen der Genesis und des Exodus die Ausdrücke „Gott" und „Engel Gottes" wechseln, schliesst Justin, dass der Erscheinende mehr als ein gewöhnlicher Engel — weil Gott — und doch nicht der höchste Gott — weil Engel — sein müsse, also der Sohn Gottes, der zweite Gott[6]. So sehr sich der Jude Trypho dagegen sträubt, er kann nicht ganz aus der Falle entwischen. Und nun zeigt uns Justin bereits, welche Dimensionen die neue christologische Auslegung des ATs annahm. Wie heisst Jesus im AT? Wort, Weisheit, Tag, Aufgang, Stern, Schwert, Stein, Stab, Jakob, Israel, Joseph, Juda, Erzengel, Engel, Apostel, Mann, Menschensohn, Kind, König, Priester, Gott, Herr, Herrlichkeit des Herrn. Das heisst: Jesus ist alles im AT[7]. Seltsam berührt da das Wort Tryphos: „Gut, ihr Christen aus den Heiden mögt Anbeter dieses Untergottes sein, aber lasst uns Anbeter des höchsten Gottes bleiben[8]." Das Wort trifft den Nagel auf den Kopf. Entweder Mythologie oder Monotheismus. Die Christen zogen die Mythologie vor, weil sie ihnen das AT unterwarf, und weil sie dem Bedürfnis der Heidenchristen besser zusagte.

Nach ihrem eigenen Gefühl sind die Christen aus dem Streit mit den Juden überall als Sieger hervorgegangen. Sie beweisen, dass Jesus der Messias ist, durch Wunder und Weissagungen,

[1] Joh 1 3. [2] Joh 12 41. [3] Joh 8 56 1 12 f. [4] Joh 1 18. [5] Barn. 5 5. [6] Just. dial. 60. [7] Just. dial. 100 126. [8] Just. dial. 64.

beweisen ihn als Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks, als Sohn Gottes, als Herr und Gott im AT. Der Messiasbeweis der Urgemeinde und die Gnosis des Paulus sind die Grundlagen; darauf wurde weiter gebaut ohne Aenderung des Plans. Es geht eine gerade Linie von Paulus über Johannes zu Justin hinüber. Von den festen Punkten der paulinischen Gnosis aus werden die umliegenden Gebiete erobert, bis das ganze AT ein christliches Buch ist und der zweite Gott unter und neben dem Schöpfergott steht. Aber der Disput mit den Juden hat diese theologische Arbeit mächtig gefördert und beschleunigt.

Und doch bedeutet dieser Sieg über die Juden zugleich eine steigende Entfremdung von Jesus selbst. Es ist ein schauerliches Schauspiel: Theologen, die für Jesus kämpfen, ihn verteidigen, erheben, vergöttern, ihm zulieb erdichten, umdeuten, verdrehen — und dabei gar nie fragen, wer er wirklich war und was er wollte! Diese ganze antijüdische Apologetik hat es überhaupt nicht mit Jesus zu thun, sondern mit dem Messiastitel, dem Gottessohntitel etc. Der Evangelist, der am genialsten die Verteidigung führt, dichtet frischweg ein neues Leben Jesu als theologischen Kommentar oder Auslegungsmassstab für die schon vorhandenen Erzählungen. Kein einziger Christ sagte das, was er hätte sagen dürfen: Jesus ist unser Erlöser, weil er uns zu Gott geführt hat, von den Schriftgelehrten befreite, den Pharisäern gegenüber ehrlich und gesund machte, uns frohe Hoffnung, Vergebung, Mut, Freude gab. Das steht ja freilich in den drei ersten Evangelien, allein nicht als der eigentliche Beweis. Als Rezept wird vielmehr ausgegeben: Wer Jesus verteidigen will, der gebe ihm zuerst die rechten Titel, beweise diese Titel mit Wundern und Weissagungen, plündere das ganze AT für ihn aus, kümmere sich bei alldem so wenig als möglich um den wirklichen Jesus. Das Rezept hat so gut gewirkt, dass es noch heute schwer ist, trotz den christologischen Fabeleien die Freude an Jesus zu behalten.

—

Der Streit um die Christologie diente dazu, das Bewusstsein des Gegensatzes gegen den jüdischen Glauben in den Christen wach zu halten. Aber gleichzeitig mit diesem Streit fanden auch grosse Annäherungen der Christen an den jüdischen Glauben statt. Sie fielen weniger in die Augen, weil sie sich in der Stille und allmählich vollzogen. Jüdische Eschatologie, Engelglaube, ja

Gottesglaube, wandert mehr und mehr in die christliche Kirche ein.

Die christliche Eschatologie war von Haus aus eine Form der jüdischen. Jesus hat ja nur die jüdische Hoffnung vereinfacht und entnationalisiert. Schon bei Paulus begegnen wir einem starken Anwachsen der apokalyptischen Vorstellungswelt, Theorien über die Verwandlung des Leibes, über die Stufenfolge der Katastrophen, über den Antichrist und seine Vernichtung. Dann hat uns die christliche Apokalypse eine reine Ueberflutung der christlichen Hoffnungsgedanken durch die jüdische Apokalyptik gebracht. Dieser Prozess hört jetzt nicht auf, er wächst und wächst. Mehr als ganze Abhandlungen spricht eine Thatsache: die ganze spätjüdische, ja selbst nach dem Jahr 70 entstandene apokalyptische Literatur wandert geräuschlos zu den Christen hinüber und steht dort in kanonischem Ansehen. Der Judasbrief benützt die Henochbücher und die Himmelfahrt des Moses[1], Barnabas die Esraapokalypse[2], Hermas die Weissagung Eldad und Modad[3], Papias giebt ein Wort der Baruchapokalypse sogar als Wort Jesu weiter[4]. Und neben der apokalyptischen Literatur wandert eine Fülle eschatologischer Geheimtraditionen in mündlicher Form zu den christlichen Lehrern hinüber, so dass wir, je weiter wir uns von Jesus entfernen, einem desto reicheren jüdischen Geheimwissen von der Zukunft bei den Christen begegnen. Das gilt z. B. von der Antichristsage, aber nicht von ihr allein. Wenn trotz Paulus[5] der Glaube an die Auferstehung des Fleisches sich einbürgert als christliches Dogma[6], mag auch hier der jüdische Einfluss nicht gleichgültig gewesen sein. Die chiliastischen Phantasien beherrschen nicht nur kritiklose Bischöfe wie Papias[7], sondern selbst Theologen wie Justin[8] und erregen dann durch Montanus und seine Prophetinnen eine grosse Bewegung in der Kirche. Trotz aller Hellenisierung des Christentums blickt das Auge immer gespannt auf das heilige Land, in das der Messias herabkommt mitsamt dem himmlischen Jerusalem. Nur Israels politische Stellung fehlt im Hoffnungsbild; in allem Uebrigen ist die Mehrzahl der Christen der Hoffnung nach Juden. Das war zunächst auch nichts

---

[1] Jud. 14 ff. 9. [2] Barn 12 1. [3] Herm. Vis. II 3 4. [4] Pap. fragm. I. [5] I Kor 15 50. [6] Clem. Rom. 26 3 II Clem. 9 Ign. Sm. 3 Herm. Sim. V 6 7 7 Symb. Rom. [7] Pap. fragm. I II 12. [8] Just. dial. 80 81.

Schlimmes. Aber es trug dies Einströmen der jüdischen Eschatologie doch schon sehr früh dazu bei, dass ein Riss entstand zwischen den Aufgeklärten, welche diese sinnlichen Erwartungen verabscheuten, und den gemeinen, einfältigen Christen, die mit ihrer ganzen Seele daran hingen. Je mehr Judentum eindringt, desto schwerer wird nachher der Konflikt zwischen dem hellenischen und semitischen Geist im Christentum.

Auch der Engelglaube hat natürlich von Anfang an zum Christentum gehört. Und doch wie wenig redet Jesus von Engeln! Er selbst und seine Jünger sind so unmittelbar mit Gott dem Vater verbunden, dass gar kein Raum für Mittelwesen bleibt. Darin stimmt Paulus mit Jesus überein, dass auch er in das Verhältnis zu Gott keine Engel hineinziehen will. Im Grund ist er ein Feind der Engel, die er sich fast immer als trennende, Gott feindliche, verführerische Wesen denkt[1]. Wieder beginnt mit der Apokalypse die Ueberschwemmung des Christentums durch die jüdischen Phantasien. Hier stehen die Engel regelmässig zwischen den Menschen und Gott; sie vermitteln allen Verkehr zwischen oben und unten, derart, dass bereits das Verbot der Engelsanbetung nötig ist[2]. Einer dieser Engel, Michael, gilt als der Besieger Satans im Himmel und somit als eine Art Erlöser[3]. Das geht nun so weiter nach der Regel: Je weiter von Jesus, desto tiefer im Judentum. Sehr instruktiv dafür sind unsere Evangelien. Die erste alte Tradition, die sie verarbeiten, ist noch frei von der Engelreligion, während sofort an den späteren, sekundären Partien, den Vorgeschichten und den Auferstehungserzählungen, die Engel, z. B. Gabriel, eine Hauptrolle einnehmen[4]. Erst bei Johannes taucht dann die Idee auf, dass Jesu Verkehr mit Gott durch ein beständiges Auf- und Niedersteigen der Engel vermittelt gewesen sei[5]. Wie wichtig aber jetzt der Engelglaube für die Laienreligion wird, zeigt die Apostelgeschichte am besten. Die Engel werden geradezu als beständige Begleiter der Heiligen gedacht; sie stehen ihnen bei mit Rat und Trost und befreien sie aus schweren Gefahren[6]. Aber auch für die einfachen Christen sind sie die Vermittler der Religion, tragen als solche die Gebete zu Gott hinauf und bringen

[1] Rm 8 38 Gal 1 8 II Kor 11 14 I Kor 11 10. [2] Apk 19 10 22 8 f.
[3] Apk 12 7. [4] Mc 1 13 16 5 Mt 1 20 2 13 19 28 2 Lc 1 11 19 26 2 9 ff. 22 43.
[5] Joh 1 51. [6] Act 5 19 8 26 12 7 ff. 27 23.

Gottes Antworten zu den Menschen[1]. Ein gewöhnlicher Christ hat es von jetzt an mehr mit den Engeln als mit Gott zu thun. Dass dies keine Uebertreibung ist, beweist das Hauptbuch der Angelologie, der Hirt des Hermas, auf jeder Seite. Schon sein Wissen über die Engel ist ein grenzenloses. Ausser den sieben Erzengeln, als deren Haupt er sich Christus, einen der Sieben, denkt, kennt er den Engel der Busse, den Engel der Strafe, die zwei Engel der Gerechtigkeit und der Bosheit, den Engel des prophetischen Geistes, den Engel der Lust und des Betruges, den Engel Thegri, der über die Tiere gesetzt ist etc.[2]. Eben der Umstand, dass er Christus das eine Mal an die Stelle des Erzengels Michael setzt, das andere Mal den Michael neben ihm erwähnt[3], zeigt, dass er seinen Christusglauben sich nur verständlich machen kann als einen Spezialfall des Engelglaubens, zugleich aber sich in dem schon festen Engelschema nicht zurechtfindet. Alle Religion geht ihm durch Engelvermittlung vor sich; Gottes Plan mit den Menschen denkt er sich so, dass sie von einem Engel dem anderen übergeben werden zu höherer Erziehung[4]. Eine Zeit lang war dieser Engelglaube den Christen so wichtig, dass sie ihn dogmatisch formulierten. Am Eingang der Apokalypse steht der Gruss von Gott, von den sieben Engeln vor seinem Thron und von Jesus[5]. Aehnlich legt Justin den christlichen Glauben dar als Glauben an Gott, an Christus, an das Heer der Engel und an den heiligen Geist[6], obschon er daneben die Aufzählung des Geistes an dritter Stelle kennt[7]. Es ist wohl möglich, dass auch hier die Uebernahme der jüdischen Apokalypsen, dieser Hauptdokumente jüdischer Angelologie, die Einbürgerung des Engelglaubens in der Kirche erleichtert hat. Der mündliche Verkehr mit den Juden that aber die Hauptsache. Ein Glück war diese Importierung auf keinen Fall.

Denn es ist ganz unmöglich, dass nicht der Gottesglaube der Christen selbst sollte alteriert werden durch das Einströmen so vieler spätjüdischer Phantasien. Der Gottvaterglaube der ersten Zeit tritt erstaunlich schnell zurück. Männer, die auf der Höhe des Evangeliums stehen, wie Paulus und Johannes, sprechen

---

[1] Act 10 3. [2] Herm. Vis. V 7 Sim. VI 3 2 Mand. VI 2 1 XI 9 Sim. VI 2 1 Vis. III 2 4. [3] Herm. Sim. IX 12 8 VIII 3 2f. [4] Sim. VI 3 2 6. [5] Apk 1 4. [6] Just. apol. I 6. [7] Just. apol. I 13.

es da und dort freudig aus, dass Gott uns als Vater seine Liebe erzeigt hat[1]. Aber diese gleichen Theologen haben als Apologeten den furchtbaren Zornesgott oder den verborgenen unnahbaren Gott verkündet, der allen, die ausser der Kirche stehen, den Tod zuspricht. Was Wunder, wenn dann die Christen selbst in der Kirche das frohe Zutrauen zum Vatergott, der uns liebt, sehr schwer und selten gewannen und froh waren mit den Surrogaten, den Ersatzmännern Gottes: Christus, Engel, Heilige! In der Gegenwart gestattet der himmlische Hofstaat, der alle Himmel erfüllt und Gott so umgiebt, dass kein Auge hindurchdringt, keinen direkten Verkehr mit Gott. Erst in der Zukunft, wenn die Engel alle ihre Plagen und Gerichte vollstreckt haben, darf man hoffen, dass Gott gnädig, obschon immer noch schrecklich, auf der Erde erscheinen wird[2]. So dachten jetzt wieder Christen und Juden. Die Stimmung, die daraus hervorging, war das Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung, kein Vertrauen und keine Freude. Und das hatte dann auch wieder die Folge, dass sich die Christen im Streit mit den Juden der thatsächlichen Erlösung durch Jesus nicht recht rühmen konnten, um so mehr aber ihre Ueberlegenheit an einem falschen Ort suchten, in den Fabeleien der Christologie.

2. Das Gesetz und die jüdische Ethik.

Neben der Christologie war die Gesetzesfrage der Hauptstreitpunkt zwischen Juden und Christen. Denn seitdem Paulus die Abschaffung des Gesetzes für alle Christen proklamierte, blieb es bei der Freiheit. Vereinzelte Versuche der Juden, das Gesetz von neuem den Christen anzupreisen, wurden rasch und energisch abgeschlagen. Zeuge dafür sind der Hebräer- und der Barnabasbrief[3]. Zur Zeit Justins steht es bereits so, dass solchen, die nach Art der alten Judenchristen am Gesetz festhalten für sich selbst, von zahlreichen Männern der Grosskirche die Seligkeit abgesprochen wird[4]. Nach Paulus gab es nur ein Vorwärts-, kein Rückwärtsgehen. Allein die Formulierung und Begründung der Thesen des Paulus erwies sich rasch als unhaltbar. Er hatte sich mit der Erklärung der Abrogation des Gesetzes begnügt. Sofort setzten die Juden mit dem Vorwurf des Abfalls von der Religion

[1] II Kor 1 3ff. I Joh 3 1f. [2] Apk 22 3f. [3] Hbr 13 9ff. Barn. 4 6. [4] Just. dial. 47.

der Väter zu unsittlicher Gesetzlosigkeit ein[1]. Umsonst waren alle Sätze des Paulus vom Geist und von der Verpflichtung durch die Taufe. Kein Gesetz, das hiess Libertinismus. Der Vorwurf der Juden war um so gefährlicher, als sie nun bei ihren politischen Denunziationen den Schein des Rechts auf ihrer Seite hatten. Dadurch nötigten sie der christlichen Apologetik eine positive Stellungnahme zum Gesetz auf. Es musste bewiesen werden, dass die Christen, weit entfernt davon, vom Gesetz abgefallen zu sein, gerade wahre Erfüller des Gesetzes waren. In Wirklichkeit behauptete man damit eine Unwahrheit. In aller Welt erfüllt kein Mensch Beschneidung, Sabbat, Speisegesetze dadurch, dass er sich nicht um sie kümmert. Allein wie oft hat es nicht theologische Kunst fertig gebracht, aus Nein ein Ja, aus Ja ein Nein zu machen!

Den ältesten Versuch in dieser Richtung macht das erste Evangelium[2]. Es ist möglich, dass die grosse Erklärung der Bergpredigt: Jesus der Erfüller des Gesetzes, nicht sein Zerstörer, ursprünglich von Judaisten in die Bergpredigt eingesetzt war. Sicher sind die Worte, wie sie heute vorliegen, nicht judaistisch, sondern katholisch gemeint und nur so zur Geltung in der Kirche gekommen. Das zeigt schon der Zusatz[3] „und Propheten" zum Gesetz. Jesus erklärt hier einfach, dass er der wahre Ausleger des ATs sei, allein seinen Tiefsinn erfasst habe, und dass dieser in der Kirche gelten soll. Selbstverständlich ist das nur möglich bei freier und allegorischer, kurz bei christlicher Auslegung. Christus ist der zweite Moses, der das Gesetz im wahren Sinn erfasst. Also sind auch die Christen nicht Uebertreter, sondern Anhänger des Gesetzes.

Gerade dieser Zusatz „und Propheten" ist charakteristisch für das Verfahren der Christen in der Apologetik. Während die Juden sich fest auf das Gesetz stützen und von da aus die Christen bekämpfen, schieben die Christen in der Verteidigung Gesetz und Propheten unter, d. h. das AT als Wort Gottes, als Weissagungsbuch. Der Hebräerbrief, die Lucasschriften, das Johannesevangelium, sie alle setzen den Gesetzesstreit in den Weissagungsstreit um. Auch das Gesetz soll als Weissagung auf Christus verstanden werden. Höchst lehrreich ist hier das Vorgehen des Lucas. Er las in seiner Quelle den Spruch: Eher

[1] Act 21 21 28. [2] Mt 5 17 ff. [3] Clem. hom. III 51 Lc 16 17.

kann Himmel und Erde vergehen, als dass vom Gesetz ein Häkchen vergeht. Uebergehen durfte er ihn nicht, weil er zu bekannt war und man Stellung dazu nehmen musste. Er setzt daher dem Wort von der ewigen Gültigkeit des Gesetzes das andere: „Gesetz und Propheten bis Johannes“ voran, um jedenfalls seinen Wortsinn aufzuheben[1]. Dann zeigt er durch die Schlussworte des folgenden Gleichnisses, wie man es verstehen soll: Moses und die Propheten sind der Weg zum Glauben, das Gesetz ist ewig gültig als zu Christus führende Weissagung[2]. Daher sagt Paulus in der Apostelgeschichte: „Ich glaube allem, was in Gesetz und Propheten geschrieben steht“[3], und ähnlich Jesus bei Johannes: „Wenn ihr dem Moses glaubtet, so würdet ihr auch mir glauben, denn von mir hat er geschrieben[4].“ Als käme es beim Gesetz auf den Glauben an und nicht viel mehr auf das Thun! Sobald nun das Gesetz selbst als Weissagungsbuch aufgefasst wird, fällt natürlich der Gegensatz Gesetz — Christus ganz dahin, ja es kann das Gesetz selbst als Offenbarung des alle Weissagung und alles Wort Gottes mitteilenden Christus gedeutet werden. Auch das ist schon bei Johannes geschehen. Er zuerst hat das durch Moses gegebene Gesetz als untergeordnete und bloss vorbereitende Gabe desselben Logos betrachtet, der nachher in Jesus Christus in voller Gnade und Wahrheit erschien[5]. Hier ist der paulinische Gesetzesstreit so gut wie ganz vergessen. Das Gesetz ist selbst in die christliche Betrachtung hineingezogen, freilich so, dass es dabei nicht mehr als Gesetz im früheren Sinne gilt.

Trotzdem dauerte der Gesetzesstreit fort und erforderte eine definitive Beilegung auf anderem Weg als dem der Vertuschung der Gegensätze. Die Thatsache, dass das Ceremonialgesetz für die Christen nicht mehr galt, musste durch eine klare Theorie begründet werden. Die ersten Versuche zu einer solchen finden wir im Hebräerbrief und in der Stephanusrede. Man beweist aus dem AT selbst die Vergänglichkeit des Ceremonialgesetzes. Wenn Gott durch die Propheten einen neuen Bund und einen Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks, also nicht Aarons verheisst, so antiquiert er damit selbst die alte Gesetzgebung. Und damit stimmen die scharfen Prophetenworte gegen Opfer

[1] Lc 16 16f. [2] Lc 16 29ff. [3] Act 24 14. [4] Joh 5 46f. Lc 16 29ff.
[5] Joh 1 17.

und Tempel überein, in denen Gott selbst den jüdischen Kultus verwirft. Zur vollen Theorie entwickelt sind diese Ansätze bei Barnabas, einem der schroffsten Gegner des Judentums und eifrigsten Freunde des ATs. Er setzt in seiner Kritik ein bei der Erzählung von der Zerbrechung der Gesetzestafeln durch den vom Sinai herabsteigenden Moses; sie bedeutet ihm, dass Gott den schon proklamierten Bund mit Israel zurückgenommen hat, damit dann erst die Christen den wahren Bund Jesu im Herzen versiegelt bekämen[1]. Diese Kritik war jedoch aus dem Exodus selbst zu widerlegen und drang daher bei den christlichen Lehrern nicht durch. Wichtiger war für die Folgezeit der Satz, dass Gott das Gesetz im christlichen Sinn gegeben habe, und die Juden mit Unrecht, von einem bösen Engel verführt, es fleischlich verstanden[2]. Barnabas stützt sich dabei auf die in noch reicherer Zahl gesammelten antikultischen Prophetenworte, die ihm beweisen, dass Gott die wörtliche Erfüllung gar nicht will[3]. Allein auch diese Kritik war ungenügend, da sie noch zu wenig zwischen den verschiedenen Teilen des Gesetzes unterschied und durch die Annahme einer dämonischen Verführung hart die Grenze des Gnostischen streifte. Es erhielt sich einzig die geistliche Auslegung von Beschneidung, Speisegesetzen, Tempel, Sabbat[4], die vermutlich auch schon viel älter als Barnabas war, und die wichtige Erklärung: wir Christen haben das neue Gesetz Christi, das ohne Zwangsjoch ist[5].

Erst Justin brachte die befriedigende Beantwortung der Gesetzesfrage, die sich in der Kirche festgesetzt hat. Er hat die gesamte Apologetik seiner Vorgänger gesammelt und vermehrt; ihm eigen und für die Zukunft entscheidend war die neue umfassende Geschichtsbetrachtung mit dem Leitgedanken der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts und die Herübernahme des stoischen Begriffs des ewigen Naturgesetzes. In Stufen vollzog sich die Entwicklung. Die vormosaischen Gerechten kannten das ewige Naturgesetz und wurden selig durch sein Thun[6]. Dann liess Gott es im Dekalog zum erstenmal aufzeichnen[7]. Zuletzt stellte es Christus der neue Gesetzgeber nach vielfacher Verdunklung in den zwei Liebesgeboten wieder her[8].

---

[1] Barn. 4 6ff. [2] Barn. 9 4 10 2 9. [3] Barn. 2 4f. 7 10 3 16 2.
[4] Barn. 9 10 16 15. [5] Barn. 2 6. [6] Just. dial. 19 23 27f. [7] Just. dial. 44f.
[8] Just. dial. 93.

Im Christentum ist also einfach das ewige Sittengesetz wieder rein und vollkommen erschienen[1]. Das Ceremonialgesetz gab Gott nur zu vorübergehenden Zwecken. Die Beschneidung sollte die Juden kenntlich machen für ihre Bestrafung[2], und die anderen Ceremonialgesetze gab Gott wegen der Herzenshärtigkeit des Volkes, um es vom Götzendienst abzuhalten[3]. Allerdings hat dies Ceremonialgesetz neben dem vergänglichen Wortsinn zugleich einen ewigen Tiefsinn, der sich aber erst den Christen klar erschliesst[4]. Diese Gedanken Justins kehren bei Irenäus wieder in noch grösserer Klarheit und Konsequenz[5]. Vermöge dieser Theorie fühlten sich die Christen nicht mehr als Abtrünnige, sondern als die wahrhaft überlegenen Kenner der Absichten der göttlichen Gesetzgebung.

Der ganze Streit hatte rein theoretische Bedeutung. Die thatsächliche Freiheit der Christen vom Gesetz war seine Voraussetzung, die zwar legitimiert, aber nicht erst durchgesetzt werden musste. Wegen dieses theoretischen Charakters hat auch die neue These: Das Christentum ist die neue Gesetzesreligion, zunächst keinen schlimmen Sinn. Das Eingehen auf die Anschauung der Juden hatte diese These erzeugt, die gerade den Bruch mit den Juden rechtfertigen sollte. Man gab formell den Juden nach: „Gesetz muss sein", um dafür materiell sie zu besiegen durch die rein sittliche Auffassung des Gesetzes.

Allein es war nun verhängnisvoll, dass die These vom neuen Gesetz zu einer Zeit sich einbürgerte, da das Judentum von einer anderen Seite her sich im Christentum einzubürgern begann. Denn während der Streit um Gültigkeit oder Ungültigkeit des Nationalgesetzes die Oeffentlichkeit beschäftigte, vollzog sich im Inneren ein viel wichtigerer Prozess mit entgegengesetztem Ausgang. Der ganze Grundstock der jüdischen Ethik wird von der Kirche stillschweigend übernommen, gerade wie die Apokalyptik und der Engelglaube auf dem Gebiet des Glaubens. Es ist nicht so, dass nur das, worüber die Theologen sich zanken, von Wichtigkeit ist. Die grössten Dinge geschehen unter der Hand ohne Erlaubnis, wie ohne Verbot, durch den natürlichen Austausch der Menschen in Handel und Wandel.

Die Gründe für dieses Einströmen jüdischer Ethik in die

[1] Just. dial. 11. [2] Just. dial. 16. [3] Just. dial. 18—22 27 46.
[4] Just. dial. 42 43. [5] Iren. haer. IV 10—19.

christliche Kirche liegen auf der Hand: die Worte Jesu waren im Anfang schlecht bekannt und in ihrer spärlichen Zahl bezogen sie sich nur auf einen kleinen Teil der vielen Lebensverhältnisse. Paulus selbst aber hatte das AT, besonders Sprüche und Psalmen schon reichlich zu Hilfe gezogen, und hierin folgte man ihm am leichtesten nach. Was z. B. im I. Petrusbrief, im I. Clemensbrief, auch im Jakobusbrief von ethischen Ermahnungen vorliegt, geht fast alles auf die jüdische Spruchweisheit in Psalmen, Proverbien, auch Propheten, Sirach, Weisheit Salomos zurück, oder es stützt sich auf die ATliche Erzählung als die grosse Beispielsammlung der Moral. So gewiss das Ceremonialgesetz für alle diese christlichen Lehrer einfach abgetan ist, auf die moralischen Schätze des heiligen Buches will man unter keinen Umständen verzichten. Aber eben damit eignet man sich eine ganz bestimmte Ethik, die Ethik des Spätjudentums an. Ausserdem aber machten es die Christen hier, wie auf dem Gebiet des Glaubens: sie nahmen auch die allerjüngsten jüdischen Schriften ethischen Gehalts zu sich herüber und machten durch einige spärliche Zusätze christliche Traktate daraus. Ein sicheres Beispiel ist die Herübernahme der jüdischen Testamente der zwölf Patriarchen, einer ungemein reichhaltigen und hohen Moralliteratur, die bloss einige christologische Zusätze empfing. Nicht ganz so sicher ist die Herkunft des kleinen Traktats von den zwei Wegen, dem Weg des Lebens und dem Weg des Todes, der jetzt an der Spitze der Apostellehre als Katechismus für Proselyten steht[1], aber auch am Schluss des Barnabasbriefs bereits begegnet[2]. Der Traktat war ursprünglich eine Schrift für sich. Christlich ist nichts an ihm, auch das Fehlen alles Jüdisch-Nationalen hat seine Parallele in verwandter jüdischer Literatur. Schliesslich ist allein schon die Thatsache merkwürdig, dass für die gleiche Schrift eine jüdische und eine christliche Herkunft behauptet werden kann. Das ist nur möglich, wenn spätjüdische und christliche Ethik zum Verwechseln ähnlich aussehen. Auch der Hirt des Hermas trägt in seinen Geboten und Gleichnissen eine Moral vor, die sich mit derjenigen der Testamente eng berührt und, von wenigen Sätzen abgesehen, jüdisch genannt werden muss. Wahrscheinlich hat Hermas wirklich jüdische Traktate verwertet. Schliesslich verdient es auch Erwähnung, dass eine so kräftige christliche Schrift wie

[1] Did. 1—5. [2] Barn. 18—20.

der Jakobusbrief wegen ihrer überraschend reichen Berührungen mit jüdischen Moralschriften für jüdisch gehalten werden konnte.

Seltsam kindlich kommen uns heute die Voraussetzungen dieser spätjüdischen und altchristlichen Ethik vor: Jeder Mensch ist zwischen Gott und den Teufel gestellt[1]. Beide wollen ihn beeinflussen und für sich gewinnen. Zu dem Zweck senden sie ihre Engel oder Geister zu ihm[2]. Das sind nun nichts anderes als die mancherlei Stimmungen, Launen, Triebe, Affekte, die eben als etwas dem Menschen Fremdes, von aussen Gewirktes aufgefasst werden. Freilich geht daneben auch die unpersönliche Auffassung von der Lust, der Begierde, dem Gewissen als immanenten Kräften her[3]. Der Mensch hat die volle Freiheit der Entscheidung für das Gute oder Böse. Je nachdem er sich entscheidet, siegt der gute oder böse Geist in ihm, und es kommt zur That, die Lohn oder Strafe nach sich zieht. Auch nach der That behält der Mensch die Freiheit; er kann, wenn er dem bösen Geist folgte, den Rückweg der Busse erwählen. Diese Anschauungen setzen nicht nur die Testamente und die Gebote des Hermas, sondern z. B. auch der Jakobusbrief und sogar der I. Petrusbrief voraus.

Aus dem reichen ethischen Material aller dieser Schriften lässt sich leicht erkennen, was dem Spätjudentum vor allem wichtig erschien. Obenan steht gewöhnlich die religiöse Forderung des Glaubens an den Einen Gott, den Weltschöpfer, d. h. das Bekenntnis des Monotheismus im Gegensatz zur heidnischen Umgebung, „Zuerst vor allem glaube, dass ein Gott ist, der alles geschaffen hat", beginnen die Gebote des Hermas[4], ähnlich die beiden Wege[5]. Dass ein Gott ist, ist der Fundamentalsatz, den selbst die Dämonen glauben[6]. Alle Tugendkataloge des Hermas setzen mit dem Glauben ein[7]. Es ist dann wieder echt jüdisch, wenn Hermas sofort die Furcht Gottes zum Glauben hinzufügt und die beiden Wege die Religion als Gottesfurcht bezeichnen[8]. Das ist ja der Name, welcher der jüdischen Propaganda überall auf dem Fusse folgt. Die zweite Hauptforderung betrifft die Enthaltsamkeit oder Keuschheit, das Gebot, sich von der Welt un-

[1] Jak 4 7 Barn 18 Herm. Mand. VII. [2] Herm. Mand. V VI X XI Jak 4 5 3 15 Test. Rub. 2 f. Sim. 3 Dan. 2 Gad. 4. [3] Jak 1 14 4 1 Herm. Mand. XII I Pt 2 11 Test. Ben. [4] Herm. Mand. I. [5] Did. 1 2. [6] Jak 2 19. [7] Herm. Vis. III 8 3 Mand. VIII 9 Sim. IX 15 2. [8] Herm. Mand. I 2 Did. 4 9 Barn. 19 2.

befleckt zu erhalten [1]. Die ganze Welt erscheint eben dem Frommen dieser Zeit als Tempel der Unsittlichkeit, sei es in der That oder bloss in der Begierde. Die hundertfachen Versuchungen, die an den Frommen treten, wo er geht und steht, sind scharf ins Auge gefasst, oft überscharf, so dass sie zugleich ein besonderes Interesse gewinnen. Denn davon ist keine Rede, dass das Judentum bloss die Thatsünden ins Auge gefasst hätte, es ist vielmehr mit der Unterscheidung der Thatsünden und Gedankensünden längst vertraut und hat sich von der Verinnerlichung der Forderung nur zu oft zu einem schwächlichen, auch sittlich gefährlichen Beobachten des Trieblebens, der Entstehung der Sünde führen lassen. Zu dem Spruch des Jakobus: „Jeder wird so versucht, dass er von seiner eigenen Lust hinausgezogen und gelockt wird; denn, wenn die Lust empfangen hat, gebiert sie Sünde, die Sünde aber, wenn sie vollbracht ist, gebiert Tod“ [2] giebt die erste Vision des Hermas den Kommentar durch ihre ausführliche Betrachtung über die Entstehung einer bösen Begierde des Verfassers [3]. Daher die Mahnung zur strengsten Wachsamkeit und Zucht der Sinne. Ausser der Unzucht wird auch vor der Trunksucht, sowie vor der Geld- und Gefallsucht, dem Luxus, gewarnt, und es wird dabei auf den engen Zusammenhang dieser Fehler mit jener ersten Hauptsünde verwiesen [4]. Neben der Keuschheit begegnen wir besonders häufig der Einfalt und ihrem Gegenteil, der Zwiespältigkeit [5]. Es wird zum Ideal des Frommen gerechnet, dass es sich zu einer ganzen, klaren, schlichten Sittlichkeit erhebt, die über das Zweifeln und Schwanken, über die heimliche Teilnahme an Verbotenem hinaus ist und in ihrem Thun und Lassen sich selbst in voller Lauterkeit giebt. Im Kreis der Brüder gilt dann Wohlthätigkeit, Mitleid und Erbarmen als die Hauptforderung. Witwen und Waisen in ihrer Not besuchen, gilt bei Jakobus und Hermas fast als die Hälfte der Frömmigkeit [6]. Die Juden haben in der Wohlthätigkeit unter ihren Religionsgenossen zu allen Zeiten Grosses geleistet; der grosse Zusammenhang der Diasporajudenschaft war dafür ein glänzender Beweis. Aber sie haben auch die Hochschätzung der Almosenfrömmigkeit in erschreckender Weise ausgebildet. Der Spruch: „Liebe deckt der Sünden

[1] Jak 1 27 Herm. Mand. I 2 IV Test. Rub. Jos. [2] Jak 1 14. [3] Herm. Vis. I 1 f. [4] Test. Jud. 14 ff. Herm. Mand. VI 5 VIII 3 XII 2. [5] Jak 1 8 4 8 Test. Jos. Herm. Mand. II IX Did. 4 5. [6] Jak 1 27 Herm. Mand. VIII 10.

Menge", der aus dem Spätjudentum in alle alten christlichen Schriften eindrang, als wäre es der oberste Glaubenssatz[1], empfängt die Auslegung: „Almosen erleichtert die Sündenlast[2]." Andererseits war doch das „Mitleid und Erbarmen"[3] auch innerlicher aufgefasst und daraus die fast evangelische Folgerung gezogen, dass alles, was Zorn, Eifersucht, Neid, Hass heisst, vom Bösen ist und bekämpft werden soll[4].

Trotzdem ist es eine neue Ethik, die jetzt in die christlichen Gemeinden einzieht. Ihr hervorstechendstes Merkmal ist die Gesetzlichkeit. Allerdings wäre es weit gefehlt, für ihr Aufkommen den Einfluss des Judentums allein verantwortlich zu machen. Es ist geradezu ein Gesetz der Religionsgeschichte, dass was im Geist begann, im Gesetz endigen muss, weil eine Disziplinierung grösserer Massen nur erreicht werden kann durch Gesetze und Institutionen. In der christlichen Kirche wurde dieser Prozess noch beschleunigt durch das Auftreten der gnostischen Häresien, die vielfach die völlige Emanzipation von Gesetz und Ordnung predigten zum Ruin der Gemeinden. Dennoch ist das Judentum wesentlich beteiligt an der raschen und sicheren Einbürgerung der Gesetzesidee. Die alttestamentliche und spätjüdische Literatur, an der man sich am meisten erbaute, stellte fast durchweg das religiöse Verhältnis als Gesetzesgehorsam dar, ruhend auf positiver göttlicher Autorität, bekräftigt durch Verheissungen und Drohungen. Hermas las in seiner jüdischen Quelle ein Gleichnis, wie das Volk Gottes — gemeint war Israel — sich unter dem Schutz des Gesetzes in der Welt ausbreitet, wie der Erzengel Michael, der das Regiment über dieses Volk hat, jedem einzelnen Volksgenossen das Gesetz giebt[5]. Das Gleichnis schilderte den verschiedenen Erfolg des Gesetzes, indem es drei Hauptklassen unterschied: die Gerechten, die Sünder, welche die Möglichkeit der Busse haben, die ganz verlorenen Sünder. Der Christ Hermas hilft sich zuerst mit der leichtesten Korrektur: er deutet das Gesetz auf den Sohn Gottes, das eine Volk auf die Völker, die gläubig wurden[6]. Allein sofort nachher vergisst er seine christliche Umdeutung und bleibt ganz im Gedankenkreis der jüdischen Quelle. Selbst Namen und Amt Michaels lässt er stehen, vom

[1] I Pt 4 8 Jak 5 20 Clem. Rom. 49 5 II Clem. 16 4. [2] II Clem. 16 4 Did. 4 6 Pol. 10 2. [3] Test. Seb. [4] Jak 3 17 Did. 3 1 Test. Gad. Herm. Mand. VIII 10. [5] Herm. Sim. VIII 1 3 2f. [6] Herm. Sim. VIII 3 2.

Gesetz und nur vom Gesetz ist die Rede. Die Märtyrer heissen die für das Gesetz litten, andere wurden für das Gesetz bedrängt, wenn auch nicht bis zum Martyrium, und haben ihr Gesetz nicht verleugnet[1]. Selbstverständlich ist ihm der Inhalt des Gesetzes etwas ganz anderes als seiner jüdischen Vorlage, aber die Form ist dieselbe. Wie Hermas hat Jakobus rein jüdischen Nomismus in die christlichen Gemeinden hinübergeleitet[2]. Und so oft wir sonst in erbaulichen Schriften das Halten der Gebote als die Hauptsache, von der Lohn oder Strafe abhängt, betont finden, wirkt neben den Sprüchen Jesu die jüdische Gewöhnung mit.

Die Folgen dieser gesetzlichen Haltung der Moral sind genau die gleichen, die sich im Judentum einstellten. Das sittliche Ideal zersplittert sich in eine bald unübersehbare Fülle von einzelnen nebeneinander stehenden Geboten, die man auswendig lernen soll, weil sie den Menschen fremd gegenüberstehen und lediglich aus ihrem göttlichen Ursprung und dem System von Verheissungen und Drohungen, d. h. also ihren Folgen, ihre Motivationskraft ziehen. Das Katalogisieren der Tugenden und Fehler wird jetzt auch bei den Christen Mode. Muster einer solchen Katalogisierung ist der Traktat von den zwei Wegen. Er giebt zuerst das Verbot der Hauptsünden in der Reihenfolge des Dekalogs, dann das Verbot der Wurzeln dieser Sünden im Begehren, Denken und Reden[3]. Die Testamente der zwölf Patriarchen legen jedem der Patriarchen eine Sünde oder eine Tugend bei, die dann in ihrer Entstehung und ihren Folgen breit dargelegt wird. Ganz ähnlich behandeln die Gebote des Hermas die einzelnen Tugenden oder Fehler der Reihe nach gesondert, während andere Partien des Buches Kataloge von Tugenden geben nach der Siebenzahl und nach der Zwölfzahl[4]. Die Ahnung, dass ein innerer Zusammenhang dieser Tugenden im Menschen bestehen sollte, fehlt dem Hermas nicht; nur ist er ganz unfähig, diesen Zusammenhang klar zu machen[5]. Auch dem Verfasser des Jakobusbriefs schwebt eine Ahnung vor, dass das sittliche Handeln ein Ganzes sei oder doch sein sollte; nur vermag er dieser Idee bloss die äusserlichste Form zu geben[6]. Es wird addiert und subtrahiert; die Summe ist nicht vollständig, wo eins fehlt. So treten auch Glauben und Werke ganz äusserlich neben einander[7].

---

[1] Herm. Sim. VIII 3 6f. [2] Jak 2 8ff. [3] Did. 2 3. [4] Herm. Vis. III 8 Sim. IX 15. [5] Herm. Vis. III 8 3–7. [6] Jak 2 10f. [7] Jak 2 14–26.

Der Mensch steht nicht mehr in den drei grossen Wirklichkeiten, sondern in einem Meer von Details, wo niemand ganz weiss, was wichtig ist. Was alle diese Einzelforderungen verbindet, sind nur die göttliche Sanktion und die von Gott verhängten Folgen. Gut ist, was durch Gott und seine Engel den Menschen kundgethan ist — die Christen fügen hinzu: und was Jesus und seine Apostel gelehrt haben — und was die Verheissung künftigen Lohnes hat.

Sobald aber das positive Gesetz entscheidet, was gut und böse ist, stellt sich der Begriff des überpflichtmässigen Handelns, des Verdienstes ein. Schon Matthäus hatte in seiner Bergpredigt Almosen, Gebet und Fasten als die drei Leistungen, die man um Gottes willen thut und die besonderen Lohn beanspruchen, zusammengestellt[1]. Aber den jüdischen Verdienstbegriff hat am meisten Hermas durch seine prophetische Schrift sanktioniert. Er fand in seiner Quelle ein Gleichnis, das eben diese Idee illustrieren wollte. Ein Knecht thut zu dem von seinem Herrn Gebotenen noch ein gutes Werk hinzu und verteilt den Lohn, der ihm dafür zufällt, zum Teil noch an die anderen Knechte. Er hat also ein doppeltes Verdienst erworben[2]. So ist das Fasten doppelt verdienstlich, erstens als gutes Werk ausserhalb des Gebotes Gottes, zweitens sofern man sich etwas versagt, um es dafür den Armen zu geben[3]. Hermas hat zwar diesem Gleichnis eine Polemik gegen das Fasten vorangestellt und eine christologische Deutung folgen lassen[4], aber dazwischen steht die jüdische Theorie des Verdienstes und setzt sich fest. In anderer Weise kam die jüdische Proselytenmoral dieser Erhebung des Verdienstbegriffs zu Hilfe. Es gab Proselyten verschiedenen Ranges, solche, welche nur der jüdischen Moral der zwei Wege sich unterwarfen, und solche, welche das ganze Joch des Herrn auf sich nahmen. Nur das Zweite führte zur Vollkommenheit[5]. Die Einfügung dieses Proselytenkatechismus in die christliche Apostellehre gab dieser Theorie der doppelten Sittlichkeit mit modifiziertem Inhalt apostolische Sanktion. Auch sonst dringt dieser verhängnisvolle Sprachgebrauch der „Vollkommenheit" aus dem Judentum ins Christentum ein. Bei Marcus fordert Jesus den Reichen zum Verkauf seiner Güter auf, weil er sonst das ewige Leben verfehlt[6],

[1] Mt 6 1–18. [2] Herm. Sim. V 2. [3] Herm. Sim. V 3. [4] Herm. Sim. V 1 5 f. [5] Did. 6 2. [6] Mc 10 17 21.

bei Matthäus, weil er dann die Vollkommenheit erreicht, die über den Gehorsam der Gebote hinausgeht[1]. Umgekehrt ist für Matthäus das Herrnwort vom Vorhalten der anderen Wange noch Gebot, es gehört zu dem Willen Gottes, dessen Thun für alle der Weg ins Gottesreich ist[2]. Die Apostellehre ist auf dem Weg, eine besondere Vollkommenheit daraus zu machen[3], ja indem sie dieses Gebot und die verwandten Worte von der Feindesliebe und vom schrankenlosen Geben als Illustration der Gottesliebe und nicht der Nächstenliebe verwendet[4], ist sie mitschuldig daran geworden, dass aus dem Kernstück der Forderung Jesu eine Extraheiligkeit wurde. Wie weit überhaupt diese Schätzung des Ueberpflichtmässigen sich von Jesus entfernt, erkennt man am besten, wenn man unmittelbar auf das fünfte Gleichnis des Hermas sich das Gleichnis Jesu von den Knechten, die ihre Pflicht gethan haben[5], vergegenwärtigt.

Aber die weitaus schlimmste Folge des Einzugs der Gesetzlichkeit in die Moral betrifft das religiöse Verhältnis selbst. Die Religion wird wieder ein Rechtsverhältnis von Leistungen und Lohn, Gott der Aufseher und Richter, der Mensch sein Sklave, der in Furcht und Angst seinen Lohn zu verdienen sucht. Das ist bei Hermas auf Grund seiner jüdischen Vorlagen in hohem Masse eingetroffen. Jede That, gut oder böse, wird ins himmlische Lohnbuch eingetragen und jede Wendung des Geschicks ist die göttliche Antwort darauf[6]. Von da aus tritt alles Unglück unter den Begriff der Strafe mit Ausnahme höchstens des Martyriums, und selbst dieses hat für den Sünder den Wert der Busse für die Sünden[7]. Wenn das Unglück grösser scheint als die verdiente Strafe, so ist anzunehmen, dass es zugleich stellvertretenden Wert habe, Strafe für die Sünden der Familienglieder sei[8]. Nach strengem Recht dauert die Strafe genau gleich lang wie die Sündenlust: allein für unser Gefühl entspricht ein Tag der Lust einem Jahr der Qual[9]. Als Strafe gelten mit Vorliebe Geschäftsverlust, Krankheiten und Uebel, Unordnung, freche Behandlung durch Unwürdige[10]. Dabei darf man immer noch von Glück sagen, wenn man solche Strafen über sich ergehen fühlt, denn sie sind ein Beweis göttlicher Erziehung zur Besserung, ein

[1] Mt 19 21. [2] Mt 5 39 ff. 7 21. [3] Did. 1 4. [4] Did. 1. [5] Lc 17 7–10. [6] Herm. Vis. I 3 2 Sim. V 3 2. [7] Herm. Sim. IX 28. [8] Herm. Sim. VII 2 f. [9] Herm. Sim. VI 4 f. [10] Herm. Sim. VI 3 4.

Zeichen, dass man nicht erst für das Jenseits die Vergeltung zu fürchten hat[1]. Bei all dem ist es dann wieder echt jüdisch, dass Gott nicht einfach an dieses Rechtssystem gebunden ist. Die jüdische Religion ist stets Religion des Rechts und der Gnade. Als über dem Recht stehender Souverän kann Gott, sobald es ihm beliebt, das Recht ausser Kraft setzen und verzeihen, er streicht dann einfach das Schuldkonto durch. Hermas ist erfüllt vom Preis der Barmherzigkeit Gottes, er schöpft all seinen Trost aus ihr; ohne sie müsste er vergehen[2]. Allein diese Willkürgnade, die zuweilen das Schema der Rechtsreligion durchbricht, ändert wenig am Gesamteindruck. Sie lässt kein festes Vertrauen aufkommen; es bleibt bei dem Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung, wie es das Judentum vor Jesus und Paulus kennzeichnete, wie es überall sein muss, wo ein fremdes Gesetz zwischen Gott und den Menschen steht.

Das andere Hauptmerkmal, in dem sich die vom Judentum bestimmte Ethik von der Ethik des Evangeliums scharf unterscheidet, ist ihre Kirchlichkeit. Auch sie ist natürlich von selbst aus den christlichen Gemeinden erwachsen und bloss verstärkt worden durch das Vorbild der jüdischen Ethik, die längst zuvor auf den schroffen Gegensatz zur heidnischen Welt und auf den engen kirchlichen Zusammenschluss gestimmt war. An diesem Punkt ist schon Paulus von der Kirchlichkeit der jüdischen Ethik mächtig getragen; es wird nach ihm nur fortgesetzt und verzerrt, was er begann.

Einmal wird die Stellung zum Heidentum von der jüdischen Synagoge übernommen. Die Begriffe „Heiden" und „Welt" sind ja überhaupt das Erbe des Judentums. Der Jude bringt die gesamten reich differenzierten Völker und Staaten des Altertums als eine gleichartige Masse unter den Begriff „die Völker" (Heiden) und stellt sie als die unreine, von Dämonen beherrschte Welt seiner Kirche gegenüber. Schon die Bergpredigt bei Matthäus zeigt hier jüdische Färbung: Heiden und Zöllner heissen die Menschen, von denen man sich innerlich am tiefsten geschieden weiss. „Thun nicht so die Zöllner, die Heiden?"[3] „Er soll dir wie der Heide und Zöllner sein[4]." Der Evangelist merkt nicht, wie wenig Jesu eigenes Lebensbild — mindestens, was die Zöll-

[1] Herm. Sim. VI 2 3. [2] Herm. Vis. I 3 2 II 2 8 III 12 3. [3] Mt 5 46 f. [4] Mt 18 17.

ner betrifft — zu dieser Färbung seiner Worte passt. Bei Hermas stehen wir schon ganz in dieser Sprech- und Denkweise. Gerechte, Sünder, Heiden, so teilt er die Menschen ein. Die Gerechten erben die künftige Welt, die Sünder und Heiden gehen verloren, jene, weil sie sündigten und nicht Busse thaten, diese, weil sie den Schöpfer nicht erkannten[1]. „Sie hielten sich nicht zu den Gerechten, sondern lebten mit den Heiden zusammen“[2], heisst das Urteil über eine Klasse der Sünder. Wie hätte wohl Jesus vor diesem Urteil bestanden! Da man aber doch mit Heiden verkehren musste, war es nötig, feste Regeln des Verkehrs aufzustellen. Das sogenannte Aposteldekret[3], das Verbot der Hurerei, des Opferfleisches, des Blutes und Erstickten, das zur Zeit des Paulus noch nicht bestand, ist ganz aus jüdischen Anschauungen hervorgegangen. Das Verhassteste ist ja den Juden das Essen des Opferfleisches; Totenopfer nennt es mit jüdischer Terminologie die Apostellehre, um davon abzuschrecken[4]. Ebenso jüdisch sind die Verbote des Blutes und des mit der Schlinge erlegten Wildes; sie gehen von der jüdischen Psychologie aus, die sich die Christen aneignen. Durch die Hurerei wird nach jüdischen Begriffen das rein jüdische Blut befleckt; darum steht sie so häufig mit Götzendienst zusammen. Das Aufkommen dieses Dekrets bedeutet nicht einen Sieg des alten Judenchristentums, sondern nur der jüdischen Denkweise der Welt gegenüber.

Kehrseite dieser strengen Abkehr von den Heiden ist der enge Zusammenschluss der Gemeindegenossen. Schon Paulus hat hier die Juden kopiert und überboten. Seinen Lobpreis der Liebe bezieht schon Clemens auf die kirchliche Liebe[5], und schwerlich ohne Grund. Wenn Paulus am Schluss seiner sittlichen Ermahnungen die Liebe hinstellt als das Band der Vollkommenheit[6], so denkt man unwillkürlich an die jüdischen Tugendkataloge, in denen die Liebe stets den Reigen schliesst[7]. Eine der wichtigsten Aeusserungen dieser Liebe ist die Wohlthätigkeit gegen Gemeindegenossen, aber sie erschöpft sich nicht darin. Liebe, Eintracht (Friede), Demut gehören zusammen und machen zusammen die rechte kirchliche Gesinnung aus, wie Clemens sie den Korinthern als Ideal vorhält[8]. In diesem Fall heisst Demut

[1] Herm. Sim. III IV. [2] Herm. Sim. VIII 9 1. [3] Act 15 28 f. 21 25. [4] Did. 6 3. [5] Clem. Rom. 49. [6] Kol 3 14. [7] Herm. Vis. III 8 5 Sim. IX 15 2. [8] Clem. Rom. 15—19 49 50.

nicht wie sonst in jüdischen Schriften das Fasten[1], sondern die Unterordnung des Einzelnen unter die Gesamtheit im Gegensatz zu hochmütigem Individualismus; das ist der spezifisch katholische Begriff. Hermas zeigt uns wieder, wie seine jüdischen Quellen diese Gesinnung bestärken mussten. Wir hören sie klagen über solche, die ihrer eigenen Einsicht, statt dem Verständnis der anderen folgen und dadurch auf Irrwege geraten[2], über solche, die gegeneinander reden und nicht Eintracht untereinander haben, sondern stetsfort Spaltungen machen[3]; über solche, die sich den Knechten Gottes nicht anschliessen, sondern vereinzelt ihre Seelen verderben[4]. Aehnlich befiehlt der Katechismus der zwei Wege: täglich sollst du das Antlitz der Heiligen suchen, um dich zu erquicken an ihren Worten, du sollst kein Schisma machen, sondern zur Eintracht bringen die Streitenden[5]. Das klingt doch wesentlich anders als das Herrnwort: Ich bin nicht gekommen, Eintracht zu bringen, sondern Zerspaltung oder Schwert[6].

Niemand wird der jungen christlichen Kirche einen Vorwurf daraus machen, dass sie auch für ihre Ethik bei der älteren, so viel erfahreneren jüdischen Kirche in die Schule ging. Sie befand sich im Grund in derselben Lage; weshalb sollte sie da an den Weisheitsschätzen früherer Geschlechter vorübergehen! Nur darf man sich dann auch nicht darüber wundern, dass die Ethik an vielen Stellen wieder da anlangte, wo Jesus und Paulus sie gefunden hatten.

Es ist gar nicht so leicht, den Unterschied dieser spätjüdischen Ethik von der Ethik des Evangeliums klar zu bezeichnen. Offenbar hat diese an jener einen Bundesgenossen gefunden, der mit ihr in der Gleichgültigkeit gegen das Nationale, in der Verinnerlichung, in der Ausdehnung der Forderung auf das ganze Leben zusammentrifft. Aus dem Jakobusbrief kommen uns christliche Worte, ja Erinnerungen an Jesus entgegen[7], obschon wahrscheinlich sein Verfasser die Herrnworte der Evangelien kaum kennt.

3. Die jüdische Kirche und ihre Institutionen.

Jesus hatte der jüdischen Kirche den Untergang verheissen, Paulus den äusserlichen Bruch der Christen mit ihr herbei-

[1] Herm. Vis. III 10 6. [2] Herm. Sim. IX 22. [3] Herm. Sim. IX 23. [4] Herm. Sim. IX 26 3. [5] Did. 4 2 f. [6] Lc 12 51 Mt 10 34. [7] Jak 1 22 2 5 13 4 11 5 12.

geführt. Seitdem stehen die Christen ausserhalb der jüdisch-kirchlichen Gemeinschaft. Allein gerade Paulus hatte zur Gründung und Konsolidierung der neuen christlichen Kirche das meiste beigetragen. Er that dies auf doppelte Weise. Er stellte die Theorie auf, dass der Weg zur Rettung einzig durch die Ekklesia Jesu Christi hindurchführe und dass verloren sei, wer als Ungläubiger ausserhalb der Kirche steht. Nur wer glaubt, wird gerettet werden, extra ecclesiam nulla salus. Er stellte aber zugleich durch seine Gnosis die Verbindung der neuen Kirche mit Altisrael her vermittelst der Theorie: Die Christen sind das Israel Gottes [1], das geistige Israel; alle frommen Juden der Vorzeit waren Christen vor Christus [2].

Die nächste Folge dieser grossen Theorien des Paulus war die, dass überhaupt die jüdische Kirchenidee sich im Christentum festsetzt und behauptet. Das brachte es dann weiter mit sich, dass auch Gebräuche und Institutionen aus der jüdischen Kirche in die christliche hinüberwanderten.

Das Merkwürdigste ist die Thatsache, mit welcher Zuversicht die doch zum grössten Teil aus Heiden sich rekrutierende Christenheit sich als das wahre Israel proklamiert. Kaum ein Christ weiss etwas von einer neuen Kirche, oder sagt, dass Jesus die Kirche gegründet habe. Die christliche Kirche ist uralt, die Christen sind einfach das ATliche Gottesvolk. Häufig, z. B. in der Apostelgeschichte, sind es ja apologetische Rücksichten, welche zur Betonung des Alters der Kirche treiben; man begegnet damit dem Vorwurf des Abfalls, der unerlaubten Neuerung [3]. Allein rein erbauliche Schriften, die nicht an Apologetik denken, drücken ganz dasselbe Bewusstsein aus [4]. Die Herrschaft des ATs in allen christlichen Gemeinden war das Ausschlaggebende. Man konnte das AT nur lesen und lieben, wenn man darin die Geschichte der „Väter“ [5], des eigenen Volkes fand. Sobald man sich theoretisch Rechenschaft gab, musste man gestehen, dass die Juden das Stammesvolk sind und die Heidenchristen die Proselyten. So sagen es der Verfasser der Apokalypse, der Apostelgeschichte, des Johannesevangeliums ganz offen heraus [6]. Aber diese offene Erklärung ist gerade ein Beweis der gänzlichen Bedeutungslosigkeit dieses Unterschiedes. Von Minder-

[1] Gal 6 16. [2] I Kor 10 1 ff. [3] Act 7 24 14 f. [4] I Pt Jak Clem. Rom.
[5] Act 7 2 12 15 45 13 17 Clem. Rom. 4 8 31 2. [6] Apk 7 Act 15 15 ff. Joh 10 16.

wertigkeit dieser Proselyten keine Rede! Im Glauben an Christus sind sich ja alle Christen völlig gleich, und darauf einzig kommt es an[1]. Es entspricht ganz der Ansicht der Mehrheit aller Christen, wenn die Apostelgeschichte den Uebergang des Christentums von den Juden zu den Heiden als einen einfachen gottgewollten und von Gott geordneten Fortschritt, ja als eine lediglich geographische Ausbreitung darstellt[2]. Die Risse und Sprünge waren verklebt. Man sah nur eine Kontinuität der Geschichte des Gottesvolkes, das von den Patriarchen über die Könige und Propheten zu Christus, den Aposteln und der Heidenkirche vorwärts schritt. Wenn etwas in dieser ganzen Geschichte rätselhaft war, so ist es einzig der Unglaube der gegenwärtigen Juden, für den man in der Verstockungstheorie die Erklärung suchte und fand[3]. Von diesem Rätsel abgesehen, war alles klar, einfach und befriedigend.

Ob sich die Christen Volk Gottes oder Kirche nennen, ist ganz einerlei, da ihnen das AT beide Ausdrücke an die Hand gab. Das Wort „Volk" oder „Volk Gottes" scheint populärer gewesen zu sein. Ein Mann, wie der Apokalyptiker, kennt nur den einen Gegensatz: Das Gottesvolk und die Heiden[4]; daneben giebt es noch „sogenannte Juden, die es nicht sind"[5], d. h. der Name Juden gehört einzig dem christlichen Gottesvolk. Der Verfasser des Hebräerbriefes lebt besonders in der Idee der ATlichen Volksgemeinde mit ihren göttlichen Institutionen; aber er findet im AT auch die grosse Heldenschar, die Väter des Glaubens, die den Christen voranleuchten. Dass die ATlichen Frommen ja doch nicht den christlichen Glauben bekannten, kommt ihm dabei nicht in den Sinn, es sind ihm alle lauter Christen[6]. Aber am merkwürdigsten ist die ATliche Denkweise des Verfassers der Lucasschriften. Er lebt nicht etwa nur in der fernen heiligen Vergangenheit als in der christlichen Vorgeschichte, die er so gern in seinen langen Reden nacherzählt[7] — der Neuerer Stephanus weilt am längsten bei den heiligen Vätern — sondern im Gegenteil, er überträgt seine Liebe auf grosse Partien des Judentums zur Zeit Christi und der Apostel. Kein christlicher Autor hat rührender und begeisterter von Jerusalem und dem

[1] Act 15 9. [2] Act 1 8. [3] Mc 4 12 Mt 13 13ff. Act 28 25ff. Joh 12 39f.
[4] Apk 5 9f. 19 19 21 24. [5] Apk 2 9 3 9. [6] Hbr 4 9 7 27 9 19 11 13 12.
[7] Act 7 13 15–22.

Tempel geschrieben als er. Man denke an die Gestalten Simeon und Hanna, an die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel, an die Schilderung der Tempelfrömmigkeit der ältesten Christen[1]. Man hat hier überall eine judaistische Denkweise aus alter Zeit entdecken wollen. Nichts ist verkehrter. Unser Autor denkt naiv katholisch. Weil ihm die Christen gar nichts als das ATliche Gottesvolk sind, freut er sich, ihre Anhänglichkeit an die heiligen Institutionen und Gebräuche des ATs zu bezeugen. Darin sind ihm seine Fortsetzer, die Verfasser der apokryphen Vorgeschichten gefolgt. Da ist alles voll Begeisterung für Tempel und Priester und Gelübde und Opfer, und doch von Judaismus keine Spur[2]. Das ist der Unterschied der neuen Zeit von der alten. Die alte Zeit lebte im Kampf; die neue Zeit hat den Kampf so völlig hinter sich, dass sie dem Gegner Interesse und Liebe zuwenden kann, sofern er die eigene Vorstufe bedeutet. In klassischer Form tritt endlich das Hochgefühl der Christen, das ATliche Volk zu sein, im I. Petrusbrief hervor. Gerade den Heidenchristen ruft der Verfasser zu: „Ihr seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschar, der heilige Stamm, das Volk zum Eigentum[3].“ Die Exodusstelle, die hier citiert wird, klang schon vorher im Eingang der Apokalypse an, wo es heisst: „Christus hat uns zu einem Königreich, zu Priestern für Gott gemacht[4].“ Es sind beidesmal Kampf- und Verfolgungsschriften, die diese Sprache führen; in der Verfolgungszeit erinnerten sich die Christen an den Gegensatz des auserwählten Volks und der Heiden mit besonderer Lust.

Der andere Ausdruck „Kirche“ begegnet uns seltener in der nachapostolischen Literatur, aber — das ist bezeichnend — gerade in Schriften, die mit dem Judentum engste Fühlung haben. Der Evangelist Matthäus, selbst ein geborener Jude, da er den hebräischen Urtext des ATs versteht und sogar die Anordnung seiner Bücher beachtet, eignet sich auch die jüdische Redeweise von der Kirche an. Er versteht unter der Ekklesia ebensowohl die Einzelgemeinde, die in ihrer lokalen Organisation sich scharf abhebt von der heidnischen Welt[5], wie die Gesamtkirche, den grossen rechtlichen Organismus, dessen Verwaltung

[1] Lc 1 8—22 2 22—38 42—50 Act 2 46 3 1 11 4 13 20. [2] Protev Jak. [3] I Pt 2 9. [4] Apk 1 6 5 10. [5] Mt 18 17.

Jesus dem Petrus als seinem Nachfolger und Vertreter übergeben haben soll[1]. Was Petrus als Gesetzgeber in der Kirche beschliesst, das soll für das Gottesreich Kraft haben. Denn die Schlüsselgewalt, das Recht zu binden und zu lösen, bedeutet die kirchliche Gesetzgebung. Leider wissen wir weder wo, noch wann die berühmte Stelle geschrieben ist. Das Wahrscheinliche ist immer, dass hier zum erstenmal römische Petrustradition und römisches Selbstbewusstsein sich zum Wort melden. Es ist nun kein Zufall, wenn in dieser hochwichtigen kirchlichen Schrift auch zum erstenmal Kirche und Gottesreich nahe aneinanderrücken. In einer Stelle, die dem Matthäus allein gehört, sagt Jesus zu den Juden: „Das Gottesreich wird euch genommen und einem Volk gegeben werden, das seine Früchte bringt[2].“ Was ist hier das Reich Gottes, das die Juden besessen haben? Es ist nicht, wie sonst, das künftige Messiasreich, sondern die Theokratie, die göttliche Regierung. Der Evangelist hätte ebensogut sagen können: Ihr werdet nicht mehr die Kirche sein. An anderen Stellen unterscheidet Matthäus zwischen dem Reich Christi, der gegenwärtigen Kirche, und dem Reich Gottes, der Kirche der Vollendung[3]. Es ist ganz natürlich, dass ein Mann, dem die gegenwärtige Kirche so am Herzen liegt, sie als das werdende Reich Gottes betrachtet. Aber er thut damit einen grossen Schritt vorwärts auf dem Weg zum römischen Katholizismus.

Damit stimmt es merkwürdig überein, dass die andere alte Schrift, die am meisten von der Kirche redet, sicher aus Rom stammt und einen ganz mit dem Judentum vertrauten Christen zum Verfasser hat: der Hirt des Hermas. Er hat in der dritten Vision und dem neunten Gleichnis eine jüdische Quelle verarbeitet, die den Turmbau der jüdischen Kirche aus den Steinen der Tiefe, den vorisraelitischen Vätern, aus den Steinen der zwölf Berge, den zwölf Stämmen Israels, und aus den Steinen der Ebene, den Proselyten, darstellte. Diese jüdische Parabel deutet er in seiner christlichen Bearbeitung auf die christliche Kirche[4], giebt ihr aber zugleich eine Beziehung auf das Gottesreich[5], wodurch wieder klar wird, wie eng in Rom diese beiden Begriffe zusammengehörten. Echt jüdisch heisst es dann von der Kirche, sie sei uralt, denn sie sei zuerst vor allem geschaffen, und um

[1] Mt 16 18f. [2] Mt 21 43. [3] Mt 13 37—43. [4] Herm. Vis. III 3 3. [5] Herm. Sim. IX 12 5 etc.

ihretwillen entstand die Welt[1]. Genau so sagt ja die Esraapokalypse: Gott schuf die Welt wegen seines Volkes[2]. Noch allerlei andere, z. T. spekulative Sätze über die Kirche im Hirten des Hermas und in dem gleichfalls aus Rom stammenden II. Clemensbrief erklären sich nur als halbverstandene jüdische Entlehnungen. Da wird z. B. erklärt, die Kirche sei vor allem, vor Sonne und Mond geschaffen, weil der Geist, der die Kirche beseelt, nach Gen 1 älter ist als die Welt[3]; aber im Handkehrum heisst es, Gott habe seine Kirche erst am 6. Schöpfungstag erschaffen und gesegnet, als er Mann und Frau erschuf[4], weil die empirische jüdische Kirche mit dem ersten Menschenpaar begann. Das sind ja sehr harmlose Spekulationen. Aber es ist wichtig, dass sich die Christen zuerst in Rom als Kirche und als Anfang des Gottesreichs fühlten.

Derselbe enge Zusammenhang von Kirche und Gottesreich findet sich in den sogenannten Abendmahlsgebeten der Apostellehre. „Wie dieses Brot zerstreut war auf den Bergen und gesammelt eins wurde, so werde deine Kirche gesammelt von den Enden der Erde in dein Reich! Gedenke, Herr, deiner Kirche, sie zu erlösen von allem Bösen und zu vollenden in deiner Liebe und sammle sie von den vier Winden geheiligt in dein Reich, das du ihr bereitet hast[5].“ In Wirklichkeit sind das gar keine christlichen Abendmahlsgebete, sondern Gebete des jüdischen Gemeindemahls in der Diaspora, die der christliche Autor für seine kirchliche Feier zurechtgestutzt hat. Die Hoffnung auf die Sammlung der in der ganzen Welt zerstreuten Israeliten in das Land Palästina gehört zum eisernen Bestand der jüdischen Weissagung. Sie wandert durch diese Gebete in das Christentum hinüber und verstärkt dort das Gefühl kirchlicher Zusammengehörigkeit.

Die notwendige Konsequenz der Uebernahme der jüdischen Kirchenidee ist die Uebernahme aller Engherzigkeit und Intoleranz, welche diese bei den Juden im Gefolge hatte. Es ist ja wohl möglich, dass die christlichen Gemeinschaften auch von sich aus durch ihr Kraftbewusstsein, ihr Ueberlegenheitsgefühl gegenüber der ganzen Umgebung zu gesteigerten intoleranten Ansprüchen getrieben worden wären. Allein was bedeutet diese abstrakte

[1] Herm. Vis. II 4 1. [2] IV Esr. 6 55 59. [3] II Clem. 14 1. [4] Herm. Vis. I 4 II Clem. 14 2. [5] Did. 9 4 10 5.

Möglichkeit, wo der Einfluss der jüdischen Kirche, mit der man zu konkurrieren hat, auf Schritt und Tritt sich uns aufdrängt? Extra ecclesiam salus nulla wird der Grundsatz der christlichen Religion. Nur das spezifische Merkmal hat gewechselt. Das jüdische Blut, die Ceremonien, so ruft man, thun es nicht, sondern der christliche Glaube. Aber der hohe Anspruch, die Ausschliesslichkeit, die mitleidige Verachtung der Heiden pflanzt sich fort in diesem neuen Gottesvolk. Allerdings war ja der Glaube ein geistiger Besitz; und doch muss man sich fragen, ob eine Kirche, die den Glauben an die Trinität verlangt, sehr viel höher steht als eine solche, die allerlei Speisen verbietet. Das wunderbar Grosse an Jesus, der Sinn für das Gute und Rechte, wo es ist, bei Zöllnern, Samaritern, Heiden, hat bei beiden Kirchenauffassungen keinen Raum mehr.

Mit klaren Worten tritt ja freilich der Grundsatz: „Kein Heil ausser der Kirche" sehr selten auf. Die apologetischen Schriften, die ihn am eifrigsten predigen, Apostelgeschichte und Johannesevangelium, erwähnen die Kirche mit keinem Wort. Sie reden nur von Christus und dem Glauben, aber das ist ja die Kirche. Aller Eifer für die Christologie ist zu allen Zeiten Eifer für die Kirchlichkeit gewesen. Man giebt Jesus die höchsten Titel, knüpft an ihn allein die Seligkeit und fordert eben damit den Eintritt in die Kirche. So hatte es zuerst Paulus gemacht durch die Aufstellung der Theorie: Nur wer glaubt, wird gerettet werden. Ihm schliesst sich der Verfasser der Apostelgeschichte an: „Glaube an den Herrn Jesus, so wirst du und dein Haus gerettet werden"[1], das heisst: werde ein Christ. „Es giebt durch keinen anderen die Rettung, denn es ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden sollen[2]." Der Verfasser des Johannesevangeliums thut den letzten Schritt, indem er diese Gedanken des Paulus und Lucas in nackte Worte Jesu umsetzt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater, als durch mich[3]." „Es sei denn, dass jemand aus Wasser und Geist geboren ist, kann er nicht ins Gottesreich eingehen[4]." Beide Sätze sagen das Gleiche: nur durch den Eintritt in die Kirche gewinnt man die Seligkeit. Gar keine Sätze im NT sind katholischer gemeint, als diese Thesen der beiden kirchlichen Apologien. Vor allem

[1] Act 16 31. [2] Act 4 12. [3] Joh 14 6. [4] Joh 3 5.

ist Johannes vielleicht der schroffste, engste Theologe des NTs. An der gänzlichen Degradation Johannes des Täufers[1], an der Proklamation der Verstockung und der Teufelskindschaft[2] der Juden, an dem Satz: „Alle, die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber“[3] offenbart er eine schauerliche Kunst, alles herunterzureissen und in die Hölle zu schmettern, was ausserhalb der christlichen Kirche steht. Dies Verfahren erscheint noch gewaltsamer, weil Jesus selbst sich zu seiner Legitimation hergeben muss. Was sollte nun aber mit den frommen Juden geschehen, die ohne den christlichen Glauben vor Jesu Lebzeiten gestorben waren? Die meisten christlichen Lehrer sehen in dieser Frage gar kein Problem, weil sie durch Antecipation alle frommen Glieder des Gottesvolks ohne weiteres als Christen betrachteten. Darum lässt Johannes den Logos lange vor seiner Menschwerdung in der Welt und bei den Seinen verkehren, weil er überzeugt ist, dass alle Patriarchen und Propheten, Christen, Kinder Gottes gewesen sind, die an seinen Namen glaubten[4]. Hermas ist der erste, für den das Problem der Seligkeit der alten Juden auftritt. Voraussetzung ist ihm der Satz: Nur wer den Namen des Gottessohnes trägt, d. h. nur der Christ, kann ins Gottesreich eingehen[5]. Da nun die frommen Juden nicht getauft und folglich keine Christen waren, nimmt er an, dass die ATlichen Frommen im Hades getauft wurden, nachdem ihnen zuvor die in den Hades hinabgestiegenen Apostel und Lehrer die Predigt von Christus gebracht hatten[6]. Das war keine üble Lösung des Problems. Wer mit dem Gedanken: „Ausser der christlichen Kirche kein Heil“ Ernst machte, musste mit solchen unsinnigen Auskünften sein enges Gemüt zufrieden stellen.

Es ist ein wahres Glück, dass das Bild Jesu in den drei ersten Evangelien trotz allen kirchlichen Zuthaten unverfälscht geblieben ist und immer wieder von dort aus das Urteil spricht über die fanatische Glaubensengherzigkeit seiner Verehrer. Die grossen Beispiele einer gänzlich unkirchlichen Weitherzigkeit waren nicht auszurotten. Alle die Sprüche, dass einzig das Sittliche, die Früchte vor Gott entscheiden, und alles andere wertlos sei, dass es ankomme auf Gerechtigkeit, Liebe und Treue, und dass diese Dinge, wo sie sich zeigen, in aller Welt Gott ge-

[1] Joh 1 6 f. 15 35 ff. 3 27–36. [2] Joh 12 39 f. 8 44. [3] Joh 10 8. [4] Joh 1 10–13. [5] Herm. Sim. IX 12 4. [6] Herm. Sim. IX 16.

fallen, blieben stehen[1]. Aber wie helfen sich dann die neuen kirchlichen Lehrer, damit Jesus ihnen passt? Sie setzen den Evangelien kirchliche, gläubige Schlüsse an. Der Evangelist Matthäus schloss seine Schrift mit dem Missions- und Taufbefehl des Auferstandenen, der alles Heil in die Kirche bannt[2]. Das Marcusevangelium erhielt den unechten Schluss mit der Proklamation: „Wer glaubt und getauft wird, wird gerettet werden; wer nicht glaubt, wird verdammt werden", auch das ein Wort Jesu[3]. Der Verfasser der Lucasschriften giebt dem Auferstandenen gleichfalls den kirchlichen Befehl: „Es soll in seinem Namen Busse zur Sündenvergebung an alle Heiden gepredigt werden[4], und zeigt ausserdem durch seine Apostelgeschichte, wo allein Rettung zu suchen ist. Und dann trat das vierte Evangelium zu den übrigen hinzu und erklärte, dass alles darin kirchlich, gläubig ausgelegt werden müsste. Auf diese Weise haben die Evangelisten Jesus und die Kirchenidee in Einklang gebracht.

Allein für diese spätere Zeit musste der von Paulus aufgestellte Grundsatz: ausser der Kirche kein Heil, den katholischen Sinn gewinnen, dass die Kirche zwar die notwendige Voraussetzung der Rettung, aber keineswegs die sichere Garantie dafür sei. Paulus hatte noch fest gehofft, dass seine Gemeinden durch Gottes Treue samt und sonders als berufene Auserwählte in das Gottesreich eingehen werden. Die nachapostolische Zeit hat diesen optimistischen Glauben unter keinen Umständen festhalten können. Es war keineswegs nur die gnostische Spaltung, die über die Kirche nüchterner denken liess. Die Thatsache, dass das Durchschnittschristentum sich immer mehr breit machte in allen Gemeinden, sprang zu deutlich in die Augen, ganz besonders in Zeiten der Verfolgung, welche die Spreu vom Weizen schied. Da sagt es dann der Apokalyptiker seinen Glaubensgenossen frei heraus, dass ganze Gemeinden (Thyatira, Sardos, Laodicea) in Gefahr stehen, verloren zu gehen oder doch nur in kleiner Minorität das Gericht zu bestehen; fort mit aller faulen Heilssicherheit! Nur wer in der letzten grossen Versuchung siegt, bekommt den Preis des ewigen Lebens[5]. Ziemlich zu gleicher Zeit stellen der Verfasser der Pastoralbriefe und der erste Evangelist ihre sehr ähnlich lautenden Theorien auf. Der

[1] Mt 7 16–23 23 23 Lc 10 30–35. [2] Mt 28 16–20. [3] Mc 16 15 f.
[4] Lc 24 47. [5] Apk 2 18 ff. 3 1 ff. 14 ff.

Pseudopaulus vergleicht die Kirche mit einem grossen Haus, in dem neben goldenen und silbernen Gerässen eben auch hölzerne und irdene seien, die einen zur Ehre, die anderen zur Unehre[1]. Wie ganz anders hatte einst Paulus vom Tempel Gottes voll heiligen Geistes geredet und die Gefässe zur Unehre, die Zorngefässe, draussen in den ungläubigen Juden erblickt![2] Man erkennt schon an der nüchternen prosaischen Sprache des Pseudopaulus den Abstand der Zeiten. Ganz wie er, vergleicht Matthäus die Kirche dem Acker, auf dem das Unkraut neben der Saat aufgeht, oder dem Fischnetz, in das gute und faule Fische gefangen werden[3]. Viele sind berufen, aber wenige sind erwählt![4] Die Kirche ist auch gleich einem Hochzeitsmahl, an dem Leute ohne hochzeitliches Gewand teilnehmen; sie werden hinausgeworfen, wenn der Herr erscheint[5]. Eigentlich fehlte nur noch der Vergleich mit der Arche Noä![6] Jedenfalls bricht sich durch Pastoralbriefe und Matthäusevangelium die spätere Idee vom Corpus mixtum Bahn. Ihr giebt auch der Evangelist Johannes Ausdruck, indem er in den Abschiedsreden den Unterschied der wahren Jünger und der Scheinjünger aufstellt. Es giebt Ranken am Weinstock, die keine Frucht bringen; die sammelt man und wirft sie in das Feuer, dass sie brennen. Wahre Christen sind einzig diejenigen, welche neben dem Glauben die Liebe haben und die Gebote halten[7]. Nicht sehr viel später ist in Rom die Schrift geschrieben, deren Hauptzweck ist, die falsche kirchliche Sicherheit zu zerstören durch die Enthüllung, dass beim Gericht ganze Klassen von Christen verloren gehen, der Hirt des Hermas. Das blosse Namenchristentum führt niemals in das Gottesreich; nur wer die Kraft des Gottessohnes, das Gewand der christlichen Tugenden trägt, darf hoffen, selig zu werden[8]. Und dann zählt er alle Klassen von Welt- und Namenchristentum auf und fällt das Urteil über sie[9]. Das sind wieder echt evangelische Gedanken. So oft sie uns begegnen, spüren wir: das ist Jesu Geist. Allerdings besitzt Hermas schon nicht mehr ganz den schroffen sittlichen Ernst, um sie durchzuführen. Er spricht einmal von solchen, die um ihrer Sünden willen nicht in den Turm (das Gottesreich) kommen, sondern an einen viel geringeren Ort, und zwar erst, wenn sie ge-

[1] II Tim 2 20. [2] I Kor 3 16f. Rm 9 22. [3] Mt 13 24—30 36—43 47—50. [4] Mt 22 14. [5] Mt 22 10—13. [6] Hipp. Philos. IX 12. [7] Joh 15 1—6 8ff. [8] Herm. Sim. IX 13 2. [9] Herm. Sim. IX 19—23 26 VIII 6 4—9 Vis. III 6—7.

quält sind und die Tage ihrer Sünden erfüllt haben. Und diese Vergünstigung wird ihnen deshalb zu teil, weil sie Anteil empfangen haben am Wort „Gerechter". Hier ist zwar nicht dasselbe, aber doch etwas Aehnliches wie das spätere Fegfeuer im Anzug. Der Fegfeuerglaube ist ein Kompromiss zwischen dem scharfen Dualismus Jesu (Gottesreich — Hölle) — und der Kirchenidee, die diesen Dualismus für die Glieder der Kirche zu überbrücken sucht. Freilich so weit sind wir bei Hermas noch lange nicht gelangt. Es bleibt hier doch wieder bei dem Gerichtswort: die Sünder, auch die christlichen, werden brennen, wie die Heiden[1]. Es ist nur seltsam, dass diese Christen, die ein so scharfes Auge für die Mängel der Kirche haben, nie die Konsequenz zu ziehen wagen, dass das Gute auch ausserhalb der Kirche gedeiht und Gott gefällt. Die Kirche engt ihr Denken wie eine hohe Mauer ein. Man muss froh sein, wenn sie innerhalb dieser hohen engen Mauer Ernst machen mit dem Evangelium, soweit das sich mit der Kirchenidee verträgt.

Es ist nur natürlich, dass die Uebernahme der jüdischen Kirchenidee auch materiell grosse Nachbildungen zur Folge hatte. Eine ganze Fülle jüdischer Institutionen und Gebräuche werden entweder direkt entlehnt oder erhalten ihr christliches Gegenstück, das sie ersetzen soll.

Die Verfassung nähert sich der jüdischen stark an durch die ATliche Begründung des Episkopalsystems. Der I. Clemensbrief, zu Ende des ersten Jahrhunderts geschrieben, stellt den scharfen Unterschied von Klerus und Laien auf nach Massgabe des ATs[2]. Gottlob war das eine Halbwahrheit, denn es fehlte ja das Geburtsprivileg der Priesterkaste. Aber die scharfe Grenze zwischen den Ständen soll bestehen und bei Strafe respektiert werden. Auch die Centralisation des Kultus im Gegensatz zu den vielen Winkelgottesdiensten der Gnostiker erhält ATliche Begründung. Clemens schreibt: „Nicht überall werden Opfer gebracht, sondern in Jerusalem allein, und dort nicht an jedem Ort, sondern vor dem Tempel beim Altar, nachdem das Opfer geprüft ist durch Hohepriester und Diener[3]." Die Konsequenz zieht Ignatius: Ein Altar, ein Bischof, eine Kultgemeinde. Wo der Bischof erscheint, da soll die Plebs sein[4]. Sodann stützt

[1] Herm. Sim. IV 4. [2] Clem. Rom. 40 5. [3] Clem. Rom. 41 2.
[4] Ign. Phild. 4 Sm. 8 2.

sich die Besoldung der Beamten auf die ATlichen Vorschriften über Unterhalt der Priester. In der Apostellehre werden diese Abgaben noch den Propheten geschenkt, denn „sie sind eure Hohenpriester“ [1]. Die Bearbeitung der Apostellehre in den apostolischen Konstitutionen setzt für „den Propheten“ „den Priestern“ ein, und das stammt aus alter Zeit [2].

Ganz dem Judentum entsprechend, bilden sich Lehrtradition und Lehramt aus. Das Hauptdokument dafür sind die Pastoralbriefe, obschon ihr Postulat der Verschmelzung von Lehramt und Episkopat nicht durchdrang. Die jüdische Lehre war in Schrift und Tradition überliefert. Schrift und Tradition werden jetzt auch die kirchlichen Instanzen. Im Kampf gegen die Gnostiker wird zunächst der ATliche Kanon gerettet und als Wort Gottes durchgesetzt [3]. Ihm, „der Schrift“ gegenüber gilt alles Christliche, Schriftliches wie Mündliches, zunächst als Tradition. Es bilden sich die Schlagworte: Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel [4], Lehre der Apostel [5], allerheiligster Glaube [6], den Heiligen überlieferter Glaube [7], aus. Wie dieser Glaube formuliert wird, werden wir später sehen. Auf die Form kommt es hier an. Der Pseudopaulus hat den Begriff des apostolischen Depositums (der „Mitgabe“) gebildet, das, von Gott dem Apostel übergeben, bis zum jüngsten Tag unverfälscht bestehen soll [8]. Diese apostolische Tradition ist natürlich vor allem in den alten christlichen Schriften niedergelegt und dort am sichersten vor Verfälschung bewahrt. Clemens in Rom (ca. 95) kennt Paulusbriefe, Hebräerbrief, Apostelgeschichte, synoptische Evangelien [9], Polykarp in Smyrna (ca. 120), ausserdem noch den I. Johannes- und I. Petrusbrief [10]. Die Art, wie beide Schriftsteller, Clemens wie Polykarp, ohne Citationsformel fremde Worte als eigene gebrauchen, zeigt, was für eine Schriftkenntnis schon überall vorausgesetzt ist. Daneben aber gilt die mündliche Tradition als etwas völlig Unerschöpfliches; Papias, der Bischof von Hierapolis, hat sie vor allem bei seiner Auslegung der Herrnworte benützt [11]. Allein diese schriftliche und mündliche Tradition durfte nicht wild weiterwachsen. Für die Reinerhaltung der Tradition sorgte im Judentum die Succession der Rabbinen, in der christlichen Kirche die Succession der

[1] Did. 13 3. [2] Const. apost. VII 29. [3] II Tim 3 16 II Pt 1 19 ff. [4] Did. inscr. [5] Act 2 42. [6] Jud 20. [7] Jud 3. [8] II Tim 1 12 f. I Tim 6 20. [9] Clem. Rom. 35 5 f. 37 5 47 49; 36; 5 42 46 7 f. 13. [10] Pol. 1 3 2 1 f. 7 2 8 1 7 1. [11] Pap. fragm. II.

Bischöfe. Ihr Beruf ist das blosse Erhalten, die getreue Ueberlieferung; weiterbilden, fortschreiten ist verpönt. Und trotzdem fand eine beständige Fortbildung statt, gerade so gut wie im Judentum, mochte man noch so sehr sich des Stillstehens rühmen.

Sodann wird der christliche Kultus als Nachbildung des jüdischen aufgefasst. Ein Brief wie der Hebräerbrief musste dazu drängen, auch im einzelnen die jüdischen „Paradigmen" nachzuweisen, die Vorbilder, die Moses geschaut hatte, als er seine Gesetze schrieb[1]. Clemens in Rom, der erste Autor, der den Hebräerbrief kennt, bringt schon die Anwendung. Da heissen die Bischöfe: „die, welche die Opfer darbringen", und es wird der Wert kultischer Ordnung und die Grösse kultischer Uebertretung eingeschärft[2]. Uralt muss die Opfersprache in den christlichen Gemeinden gewesen sein. Zuerst redete man vom Opfer Jesu oder vom Opfer der Gesinnung. Bald aber werden die Gebete als Opfer dargebracht[3], und sehr früh — schon in der Apostellehre — wird das Abendmahl als Opfer gefeiert[4]. Sofort erscheinen die alten Begriffe kultischer Reinheit und Heiligkeit wieder[5]. Freilich haben hier die griechischen Mysterienvereine kaum weniger als die Synagoge auf die Kirche eingewirkt, jedoch mit Bewusstsein will man nur den ATlichen Kult fortsetzen.

An Stelle des Sabbats tritt der Sonntag, der Herrentag, zum erstenmal in der Apokalypse[6], dann im Pliniusbrief[7] und in den meisten Schriften vom Anfang des zweiten Jahrhunderts[8]. Ignatius sieht darin, dass die Christen den Sonntag statt des Sabbats feiern, ein wichtiges Zeichen der neuen Religion[9]. Für den Gottesdienst werden jüdische Liturgien mit kurzen christlichen Zusätzen übernommen. Das regelmässige Sündenbekenntnis erklärt sich daher. Auch der Umstand, dass der Vatername Gottes in Gemeindegebeten so stark zurücktritt, ist auf die jüdischen Muster zurückzuführen. Proben jüdischer Gebete in christlicher Umformung geben der I. Clemensbrief[10], die Pastoralbriefe[11], wahrscheinlich auch die Apostellehre[12]. Aber schon die Apokalypse ist voll von jüdischen Liturgien[13]. Auf das Gebet folgt Schriftlektion, Predigt und Schlussgebet, wie in der Synagoge; denn offenbar setzt z. B. die Apostelgeschichte keinen

[1] Hbr 8 5 9 23 10 1. [2] Clem. Rom. 44 4 41 1 3f. [3] Hbr 13 15 Clem. Rom. 52 3. [4] Did. 14. [5] Did. 10 6. [6] Apk 1 10. [7] Plin. ep. X 96. [8] Ev. Pt 9 Barn. 15 9 Did. 14 1. [9] Ign. Mgn. 9 1. [10] Clem. Rom. 59—61. [11] I Tim 6 13f. [12] Did. 9 10. [13] Apk 4 11 5 13 7 12 11 17f. 15 3f. 19 5.

anderen Gottesdienst voraus[1]. Das Unservater wird als Hauptgebet des Einzelnen aufgefasst und soll als solches das jüdische Achtzehngebet vertreten; daher der Befehl, es dreimal im Tag zu sprechen[2]. Auch die Doxologie, die es bekommt, ist jüdischen Ursprungs. Zugleich mit den Gebeten wird die Fastenpraxis der Synagoge übernommen und bloss der Tag verlegt; statt Montags und Donnerstags soll der Christ Mittwochs und Freitags fasten, „zur Unterscheidung von den Heuchlern", sagt die Apostellehre[3]. Die Bedeutung des kirchlichen Fastens überhaupt stammt aus der Synagoge; es gilt sowohl als Selbstdemütigung vor Gott als auch als Mittel, besondere Offenbarungen des Geistes auf sich herabzuziehen[4].

Daneben setzt sich für besondere Vergehen Einzelner die jüdische Busspraxis fest. Schon Paulus hatte sie eingeführt[5]. Sie war bei ihm notwendig; gelten alle sündigen Christen doch als Erwählte, so muss ihnen die Möglichkeit der Busse offen stehen. Für das Judenchristentum bezeugt Matthäus eine Bussordnung, die er auf Jesus selbst zurückführt; sie ruht auf lauter jüdischen Voraussetzungen[6]. In Kleinasien setzt die Apokalypse[7], in Rom Clemens und Hermas das Bussverfahren voraus. Clemens versucht ihm eine christliche Begründung zu geben: Jesu Blut ist Gott so teuer, dass es der ganzen Welt die Gnade der Busse erwarb! Allein er lenkt sofort zu den jüdischen Gedanken zurück, wie Gott von Geschlecht zu Geschlecht den Reuigen Raum zur Busse gab, wie Noah, Jonas, die Propheten Busse predigten[8]. Bei Hermas ist die jüdische Auffassung der Busse schon durch seine Vorlagen garantiert, die einen Hauptzweck in der richtigen Belehrung über die Busse sehen. Die Busse gilt hier als eine besondere göttliche Gunst. Gott giebt den einen, versagt den anderen die Busse[9]. Ausgeschlossen von ihr sind bloss die Abtrünnigen und Lästerer des Herrn und Verräter der Knechte Gottes. Alle anderen Sünder haben die Möglichkeit der Busse, obschon mit sehr verschiedenem Erfolg[10]. Die Busse ist wesentlich Selbstbestrafung. Gott verzeiht die Sünde den Reuigen nicht sogleich. Wer Busse thut, muss sich gewaltig quälen und demütigen in seinem ganzen Wandel und betrübt werden in mancherlei Trübsal[11]. Selbstverständlich gehört Abkehr von der

[1] Act 13 15. [2] Did. 8 2f. [3] Did. 8 1. [4] Act 13 2 Herm. Vis. III 10 6. [5] II Kor 12 21. [6] Mt 18 15—18. [7] Apk 2—3. [8] Clem. Rom. 7 4—7. [9] Herm. Sim. VIII 6 1f. [10] Herm. Sim. VI—IX. [11] Herm. Sim. VII 4.

Sünde dazu, aber da sie ohnehin Pflicht ist, genügt sie nicht. Zur rechten Busse und Selbstdemütigung gehören die überpflichtmässigen Leistungen: Gebet, Fasten, Almosen, wie der II. Clemensbrief sie als Bussmittel von verschiedener Kräftigkeit aufzählt[1]. Den Abschluss wird ein öffentliches Sündenbekenntnis, dem die kirchliche Absolution folgte, gebildet haben.

Ganz gewiss hat auch Jesu Bussruf bei der Einführung dieser Busspraxis mitgewirkt, aber der jüdische Einfluss ist weit mächtiger. Im Zusammenhang damit kehrt die Unsicherheit über die Grenzen der Busse und der Vergebung in den christlichen Gemeinden ein. Es giebt Todsünden, für die man nicht Fürbitte einlegen darf. Der I. Johannesbrief schärft dies ein, ohne sie namhaft zu machen[2]. In den Widerspruch der Meinungen über die Busse in Rom führt Hermas uns ein. Die Mehrzahl der Gemeinde scheint zu glauben, dass die Möglichkeit der Busse fortwährend offen steht[3]. Dagegen hörte Hermas von einigen Lehrern, dass es keine andere Busse gebe, als die bei der Taufe, deren Vergebung sich nur auf die früheren Sünden bezieht[4]. Offenbar hat Hermas diese beiden Ansichten eifrig erwogen, denn was ihm von der Kirche offenbart wird im Gesicht, ist ziemlich der Mittelweg zwischen beiden. Zuerst wird ihm gesagt, dass mit einem bestimmten Tag die Busse für die Gerechten ein Ende nimmt und bloss noch den Heiden offen steht. Zuvor aber tilgt ein göttlicher Generalerlass allen die Sünde, selbst denen, die in der Verfolgung verleugnet haben[5]. Später wird für Hermas aus diesem Orakel des Augenblicks in bestimmter Situation die feste kirchliche Einrichtung der einmaligen Busse nach der Taufe für jeden Christen[6]. In allem dem orientiert er sich nie an Jesus, sondern lediglich an den jüdischen Bussgedanken, den kichlichen Bedürfnissen und der Inspiration.

Weiteres hat die spätere Zeit hinzugebracht. Was wir bei der Eschatologie und beim Engelglauben feststellten, gilt auch hier. Der Einfluss der jüdischen Parallelkirche wächst zugleich mit der zeitlichen Entfernung von Jesus. Jesus und seine Jünger, obschon Juden von Haus aus, sind viel freier vom jüdischen Kirchentum, als die späteren Christen, die in den Juden nur die erklärten Feinde sahen.

---

[1] II Clem. 16 4. [2] I Joh 5 16f. [3] Herm. Vis. II 2. [4] Herm. Mand. IV 3 1. [5] Herm. Vis. II 2 4f. 8. [6] Herm. Mand. IV 3 6.

Die stete Berührung mit der jüdischen Kirche hat für die alten Christen einen grossen Vorteil gebracht: Da ihnen hier eine ganz auf Geschichte ruhende Religion gegenüberstand, wurden sie davor geschützt, ihre Religion in Philosophie verflüchtigen zu lassen. Dazu diente die Verteidigung Jesu und der Streit um das AT. In welcher Form immer, der christliche Gott blieb ein Gott der Thaten, keine philosophische Abstraktion; die Sittlichkeit war an ihn geknüpft, und die Hoffnung schaute nach seinen Zukunftsthaten aus. Gerade der Kampf mit den Gnostikern lehrte die Christen schätzen, was sie dem Judentum zu danken hatten.

Sieht man von diesem einen ab, so macht die antijüdische Apologetik der Christen keinen guten Eindruck. Es ist eine Kunst des Verdrehens und Umdeutens, des Einlegens statt Auslegens, zuweilen selbst des Fälschens. Der Wahrheitssinn der Christen im nachapostolischen Zeitalter muss ein ganz minimaler gewesen sein. Die Hauptfrage: worin besteht die Ueberlegenheit des Christentums über das Judentum? erhält keine sichere Antwort. Die beste Antwort giebt Marcus, indem er Jesus feiert als den allen jüdischen Parteien und Autoritäten durch Wort und That überlegenen Gottessohn. Es kam aber doch bei jener Hauptfrage darauf an, zu zeigen, dass die Christen selbst, nicht Jesus allein, zu einem neuen höheren Leben erlöst waren. Paulus hatte das jubelnd in die Welt gerufen: „Ist einer in Christo Jesu, so ist er ein neues Geschöpf[1].“ Seitdem wird in apologetischem Zusammenhang diese Antwort kaum mehr gehört; nur in den Abschiedsreden bei Johannes ahnt man die weltüberwindende Kraft der Freundschaft Christi. Sonst geht die Apologetik durch ihre falschen Antithesen geradezu darauf aus, die Antwort des Paulus unmöglich zu machen. Wenn Christus das ganze AT geoffenbart hat, worin besteht denn das Neue, das er brachte? Wenn das Christentum das neue Gesetz ist, wie soll dann seine Freiheit und Innerlichkeit erkannt werden? Wenn nur eine neue Kirche an die Stelle der alten tritt mit dem gleichen Selbstgefühl und Fanatismus, wie kann dann die Erlösung von der Kirche noch verstanden werden? Dadurch, dass die neue Religion hineingepresst wird in die Kategorien der alten, geht gerade das Grosse verloren: dass sie jene Kategorien selbst aufhob.

[1] II Kor 5 17.

Dazu kommt der grosse materielle Einfluss der jüdischen Frömmigkeit, Ethik, Kirche, die direkte Herübernahme jüdischer Literatur und jüdischer Institutionen. Politisch wird das Christentum judenfeindlicher als je; die Reihe: Paulus, Lucas, Johannes, Barnabas belegt dies. Religiös nähert es sich dem Judentum und unterliegt seinem fortwährenden Einfluss. Der Katholizismus, voran der römische, ist nach der einen Seite die Judaisierung des Christentums. Nicht umsonst bedeutet die Reformation eine Wiedererweckung des antijüdischen Paulus.

B. Christentum und Griechentum.

1. Der heidnische Staat.

Es war für das junge Christentum ein grosses Glück, dass durch das Wort Jesu: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ [1] alle revolutionären, zelotischen Gelüste der Christen niedergeschlagen waren. Paulus hatte als christlicher Pharisäer den Gehorsam gegen die Obrigkeit als Gottes Willen eingeschärft und den Staat den Christen als Helfer Gottes empfohlen [2]. Das war geschehen, bevor die Verfolgung begann. Nach dem kurzen Neronischen Schrecken haben die Christen seit den neunziger Jahren die entschlossene Feindschaft des Staates gespürt. Die Verfolgung begann in Kleinasien, wo die Apokalypse entstand, wohin der I. Petrusbrief adressiert ist. Aus ihrer Anfangszeit stammt die Apokalypse, für die sich der Helfer Gottes in einen Helfer des Drachen verwandelt hat [3]. Jetzt singt man in christlichen Kreisen wilde Triumphlieder über den nahe bevorstehenden Fall Roms, der grossen Hure [4]. Die Verweigerung des Kaiserkults wird zum Merkmal der Christen. Trotzdem nichts von Revolution; Geduld der Heiligen heisst die Losung [5]. Damit bewährt der Prophet sein Christentum.

Für die Christen kommt jetzt die Wahl zwischen einer doppelten Gesinnung: Hass gegen den Staat als Teufelsmacht, wie ihn die Apokalypse predigt — oder Ergebung in Gottes Willen, der auch durch den Kaiser regiert. Welches ist das Stärkere?

Man hat scharf zu unterscheiden zwischen der offiziellen Haltung der christlichen Schriftsteller und der Stimmung vieler Laienkreise, deren Lieblingsbuch die Apokalypse war. Der Hass

[1] Mc 12 17. [2] Rm 13 1ff. [3] Apk 13 2. [4] Apk 18. [5] Apk 13 10.

des Apokalyptikers gegen Rom lebt überall da weiter, wo sein Buch gelesen wird. Gelegentlich bricht völlig unvorbereitet der Zorn gegen die Tyrannen los, wie bei jenem Christen Lucius, von dem uns Justin erzählt[1]. Als er sah, wie der Lehrer Ptolemäus ohne jedes Verbrechen bloss auf den christlichen Namen hin zum Tod verurteilt wurde, schrie er den Präfekten Urbicus, der das Urteil sprach, an und hielt ihm das ungerechte, unwürdige Verfahren vor. Darauf sofort selbst verurteilt, rief er aus, er danke dem Urbicus, da er wisse, dass er jetzt dieser schlechten Herren ledig sei und zum Vater und König des Himmels gehe. So ist auch die sehnsüchtige Bitte der Christen um das Weltende — es komme die Gnade, es vergehe die Welt![2] — als ein von Herzen kommender Schrei nach Erlösung aus der Tyrannei des Staates aufzufassen. Auch der ganze Chiliasmus der alten Christen setzt Feindschaft gegen den Staat voraus; man ersehnt das Reich Gottes auf Erden an Stelle Roms[3]. Einstweilen weiss der Christ sein Vaterland im Himmel. Auf Erden ist er Fremdling und Beisasse[4]. Ergreifend fängt das erste Gleichnis des Hermas an: „Ihr wisst, dass ihr in der Fremde wohnet, ihr Knechte Gottes; denn eure Stadt ist weit weg von dieser Stadt[5].“ Diese Stimmung mitten in der Verfolgung war auf jeden Fall eine ehrliche.

Ganz anders die offizielle Haltung mancher christlichen Autoren. Sie ist devot von Anfang an. Das Christentum will um jeden Preis erlaubte Religion wie das Judentum und an Stelle des Judentums werden; daher empfiehlt es sich dem Staat und giebt ihm sogar in den vom Judentum entlehnten Liturgien seine feste Stelle. Der Verfasser des I. Petrusbriefes ist bestrebt, die Worte des Paulus über die Obrigkeit sich für die ganz anders gewordenen Verhältnisse zurechtzulegen. Dabei lässt er die These: „Der Staat Diener Gottes“[6] fallen, da der Staat, der die Christen verfolgt, unmöglich mehr so heissen kann. Jedoch um des Herrn willen soll man ihm Gehorsam leisten. Gottesfurcht und Königsehre schliessen sich nicht aus; nur jedes an seiner Stelle! Noch ist der Glaube an den Beruf des Staates, das Recht zu schützen, unerschüttert; die paulinischen Worte darüber bleiben bestehen. Für die Christen ist ausserdem der Gehorsam gegen die Statthalter Pflicht um der bösen Verleumdungen willen.

[1] Just. apol. II 2. [2] Did. 10 6. [3] Apk 19 20 20 4. [4] I Pt 1 1. [5] Herm. Sim. I. [6] Rm 13 4.

Sie sollen beweisen, dass sie keine Anarchisten sind[1]. Und trotzdem will dieser gegen oben so korrekte Brief aus Babylon geschrieben sein[2]. Rom ist Babel, das ist des Autors Herzensmeinung. Genau wie er ruft der Verfasser der Pastoralbriefe seinen Lesern die paulinischen Worte ins Gedächtnis und erläutert sie dahin, dass es gelte, niemand zu lästern, friedlich, sanft, gütig gegen alle Menschen zu sein[3]. Die Lucasschriften und das Johannesevangelium verteidigen in der Erzählungsform die Christen gegen den Vorwurf der Staatsfeindlichkeit. Die Begriffe Messias und Reich Gottes werden unpolitisch ausgelegt. Das Reich Christi ist nicht von dieser Welt, wie die Friedfertigkeit der Christen beweist[4]. Das Königtum Jesu besteht lediglich in seinem Wahrheitszeugnis[5]. Beweis: als ihn einst die Juden zum König machen wollten, entzog er sich ihnen durch die Flucht[6]. Auch der Vorwurf der Steuerverweigerung wird entkräftet[7]. Es wird nachgewiesen, dass die Christen die wahren Juden sind, und dass die Juden lügen mit allen ihren Verhetzungen. Der Prozess Jesu[8], sowie der Prozess des Paulus[9] sind von jetzt an apologetisch wichtige Themata, Pilatus, Felix, Festus müssen als Unschuldszeugen auftreten. Vor allem führt der ganze Plan der Apostelgeschichte den Altersbeweis für das Christentum. Dieses ist nichts anderes als die alte jüdische Religion, die sich jetzt auch über das Heidenland verbreitet.

In das Politische der altchristlichen Liturgien giebt uns der I. Clemensbrief zuerst einen Einblick. Sein grosses Schlussgebet enthält auch die erste uns bekannte Bitte für „unsere Obersten und Führer auf Erden". Ihnen soll Gott Gesundheit, Frieden, Eintracht und Wohlergehen verleihen. Das Gebet wird nicht müde, zu wiederholen, dass die Obrigkeit von Gott ihre Macht besitzt[10]. Ist es auch älter als die Verfolgungszeit, da es vermutlich aus dem Judentum herstammt, so wurde es doch in der Verfolgungszeit weiter gebetet und verbot dadurch den Christen immer wieder jede Auflehnung. Dieses oder ein ähnliches Gebet verlangt der Verfasser der Pastoralbriefe und nachher Polykarp von allen Christen[11]. Sie sollen beten für alle Menschen, für Könige und alle obrigkeitlichen Personen, weil nur der

[1] I Pt 2 13–17. [2] I Pt 5 13. [3] Tit 3 1 f. [4] Joh 18 36. [5] Joh 18 37. [6] Joh 6 15. [7] Lc 23 2 20 22 ff. [8] Lc 23 1–25 Joh 18 29–19 16. [9] Act 21 33–26 32. [10] Clem. Rom. 59. [11] I Tim 2 2 Pol. 12 3.

Friede und die Ordnung des Staates den Christen die ruhige Ausübung ihrer Religion gestatten. Da beide Briefschreiber in der Verfolgungszeit schreiben, so ergiebt sich, dass hier eben die offizielle Haltung nach aussen, die sich keineswegs von selbst verstand, vorgeschrieben wird.

Erst als klar wurde, dass weder die kirchlichen Gebete für Kaiser und Statthalter, noch die kirchliche Literatur irgend welchen Einfluss auf die Verfolger gewann, fing die eigentliche Schutzschriftliteratur der Christen an. Der Prophet Quadratus hat als erster dem Kaiser Hadrian seine Apologie gewidmet[1], ihm folgten die Philosophen Aristides und Justin unter Antonius Pius. Es war eine Neuerung nur, was das gewählte Mittel betrifft. Nicht neu, sondern Jahrzehnte älter war die feste apologetische Haltung der Kirche. Freilich hat sie sich damit in starke Selbstwidersprüche verwickelt, da gerade die kirchlichen Liturgien Stücke recht verschiedenen Inhalts enthielten. Man betet nach der Vorschrift für den Bestand der Obrigkeit und zugleich nach alter christlicher Sitte für den Untergang alles Bestehenden. Tertullian sagt im Erbauungstraktat „Ueber das Gebet“ so ziemlich das Gegenteil wie in der grossen Apologie, wo er sich an die Oeffentlichkeit wendet[2]. Justin beteuert den unpolitischen Charakter des Gottesreiches in der Apologie und sehnt sich im Dialog mit Trypho, wo das Gemeinchristliche stärker hervortritt, nach dem Gottesreich auf Erden[3]. Ja schon der Evangelist Johannes, der als Apologet alles Eschatologische so stark wie möglich eliminiert, erwartet im ersten Brief mit Eifer das Weltende, wo auch der Staat, dessen Diener Pilatus war, zu Grunde geht[4]. Im Grunde meinten es alle diese Apologeten mit ihrer Staatsfreundschaft nicht ernst, wenigstens nicht von Herzen. Sie war ihnen als letzte Notwehr auferlegt. Zwischen Kirche und Staat bestand offener Krieg, und Apologeten wie Justin starben in diesem Krieg als Helden. Den Widerspruch, in den sie sich selbst versetzten, entschuldigt die Zwangslage genügend. Gross ist es, dass sie, sobald der grosse Augenblick kam, den Staat zum Teufel wünschten und wie Polykarp mit dem Bekenntnis: Jesus und nicht der Kaiser ist der Herr, gestorben sind[5].

---

[1] Eus. h. e. IV 3. [2] Tert. de orat. 5 Apol. 30. [3] Just. apol. I 11 dial. 24. [4] I Joh 2 18 28 3 2 f. [5] Mart. Pol. 8 2 9 3.

2. Die heidnische Religion.

Die Stellung zu allen heidnischen Volksreligionen war für die Christen schon durch den jüdischen Ursprung des Christentums bestimmt. Das Heidentum war Lüge, Finsternis, Teufelsdienst, und zwar als Ganzes. Während der philosophische Monotheismus der Griechen sich mit der Pietät gegen die Götter des Herkommens, die als untergeordnete Kräfte des Weltgeistes gedeutet wurden, in der Regel vertrug, eignete dem jüdischen Monotheismus von Haus aus Ausschliesslichkeit und Intoleranz. Das war immerhin ein Glück für die neue Religion, die so vor der Auflösung in der allgemeinen Religionsmischung bewahrt wurde.

Leider fehlen uns die Dokumente für den Zusammenstoss der Religionen fast ganz. Die Apostelgeschichte vermeidet die Darstellung des beginnenden Kampfes beinahe völlig, gestützt auf ihre Theorie, dass Paulus zunächst immer bei den Juden Propaganda machte. Immerhin sind einige ihrer Episoden instruktiv genug. Wir lernen da die christlichen Missionare als Wunderthäter kennen, die durch ihre Beschwörungen und Heilungen grosses Aufsehen erregen, was dann je nach der Situation in Vergötterung oder in Wutausbrüchen endigt. Auf Cypern müssen sie sich mit einem Magier messen[1]; in Lystra werden sie wegen einer Lahmenheilung für Zeus und Hermes gehalten, und schon will der Priester ihnen opfern, bis die Aufklärung erfolgt[2]; in Philippi entziehen sie durch die Befreiung einer Wahrsagerin von ihrem Wahnglauben den Herren derselben den Gewinn und werden zur Strafe misshandelt und gefangen gesetzt[3]. Alle diese Anekdoten haben typischen Wert. Nur muss man sich statt Paulus und Barnabas oder Silas auch gelegentlich Missionare von geringem Charakter denken, die nicht viel mehr als Zauberer und Exorzisten gewesen sind. Aber von direkten öffentlichen Angriffen auf die heidnische Religion hören wir wenig. Gelegentlich hält der christliche Erweckungsprediger eine öffentliche Volksrede im Freien; dann muss er allerlei Sentenzen von Dichtern und Philosophen seiner Predigt einflechten, die Neugier der Zuhörer reizen und wird dafür am Schluss womöglich von den Philosophen, die gerade vorübergehen, ausgelacht, wie Paulus in Athen[4]. Am anschaulichsten wird uns noch der Aufstand der

[1] Act 13 6–11. [2] Act 14 8–15. [3] Act 16 16–23. [4] Act 17 19–33.

Silberschmiede in Ephesus unter Demetrius vorgeführt. Diese Silberschmiede bekommen es zu spüren, dass weniger Artemistempelchen gekauft werden, weil die Predigt des christlichen Missionars ihnen die Heiligkeit nimmt. Infolge dessen rotten sie sich zusammen und bringen die ganze Stadt Ephesus in Alarm durch den Ruf: Gross ist die Diana der Epheser[1]. Das ist wenigstens ein klarer Punkt, wo das Christentum berufsschädigend in das antike Leben eingreift. In Ephesus war es auch, wo die Christen ihre vielen Zauberpapyri, die ephesischen Buchstaben, auf einem grossen Scheiterhaufen verbrannten und sich dessen rühmten, dass der Wert dieser Götzendinge 50000 Drachmen gewesen sei[2]. Auch daraus konnten leicht Konflikte hervorgehen. Damit ist aber auch das wertvolle Material der Apostelgeschichte erschöpft. Die apokryphen Apostelgeschichten spinnen diese Themata weiter, aber in grotesker, geschmackloser Form, entsprechend dem Geschmack der späteren Zeit, aus der sie stammen. Erst bei Tertullian um die zweite Jahrhundertswende bekommen wir dann einen überaus reichen Einblick in die zahllosen Probleme und Konflikte, die der Zusammenstoss der feindlichen Religionen erzeugte.

Dagegen sind wir reich mit apologetischen Dokumenten der Christen versehen, in denen sie von früh an auf die Bedürfnisse und Stimmungen der Griechen eingingen und das Christentum ihnen irgendwie mundgerecht zu machen suchten. Schon Marcus hat sein Evangelium für Christen aus dem Heidentum geschrieben und diesem Zweck entsprechend das jüdische Kolorit seiner Tradition stark zurückgedrängt. Ihm schliessen sich die Lucasschriften, das Johannesevangelium, die Predigt des Petrus und endlich die ganze offizielle Apologetik an. Wir gewinnen aus ihnen ein ziemlich gutes Bild sowohl der Bekämpfung der heidnischen Religionen, als der Empfehlung der eigenen. Sofort zeigt sich aber auch, dass das Christentum nicht nur giebt, sondern auch empfängt und gerade durch seine Apologetik mit Macht dem Prozess der Hellenisierung zutreibt.

Die Polemik gegen die alten Götter verläuft völlig in den Bahnen der Juden und der Griechen selbst und bringt nirgends originale Gedanken zu Tag. Es handelt sich dabei um drei Religionstheorien.

---

[1] Act 19 23—40. [2] Act 19 19.

1. Unter dem Einfluss des Judentums wenden die Christen eine grob materialistische Theorie auf die griechische Theorie an. Der Jude hält sich nur an das, was er sieht. Die Bilder sind von Händen gemacht, die heiligen Tiere sind eben Tiere, die heiligen Bäume sind Holz, die heiligen Steine Steine, sonst gar nichts. Es sei aber Thorheit, blosse Gegenstände der Natur oder Kunstwerke der Menschen anzubeten. Diese jammervolle Theorie, die gerade vom Religiösen, d. h. von der im Gegenstand wohnend gedachten Gottheit absieht, war in christlichen Laienkreisen die herrschende. Paulus hatte sie schon eingeführt[1]; wir kennen auch seine jüdische Quelle: die Weisheit Salomos[2]. Die Predigt des Petrus kennt nichts anderes[3]. Aristides, der von den Philosophen Besseres gelernt hat, folgt ihr wenigstens bei der Betrachtung der aussergriechischen Religionen[4]. Wo diese Theorie im Vordergrund steht, ist jüdische Bildung anzunehmen.

2. Eine andere, rationalistische Religionstheorie entlehnten die Christen von den Philosophen, den Euhemerismus. Eine wenig eingehende Betrachtung musste ja zeigen, dass Bild und Gott nicht dasselbe sind, dass das Bild dem Gott geweiht ist. Die Götter aber erscheinen, zumal in der homerischen Mythologie, durchaus als gesteigerte Menschen, von denen Geburt, Leiden und Tod vielfach berichtet war. Also waren es längst verstorbene mächtige Menschen der Vorzeit, denen der Kult galt. Diese Theorie tritt für uns zuerst bei Aristides auf[5]; er hat sie in griechischen Lehrbüchern gelesen.

3. Am wichtigsten für die Praxis war die Dämonentheorie, in der Griechen und Juden sich zusammenfanden; nur haben die Griechen die Dämonen als Untergötter mit neutralem Charakter, die Juden als schlechte Teufel aufgefasst. Die jüdische Dämonentheorie anerkennt die Realität, die Kraftwirkungen der heidnischen Religion, deutet sie aber als eine grosse gottfeindliche Verführung. Die Thatsachen der Mantik und der Magie, also Weissagung und Wunder, sind immer der Ausgangspunkt. Die Betrachtung, die von da ausgeht, findet in der ganzen Welt ein grosses Dämonenreich und im heidnischen Kultus nur eine Lieblingsprovinz desselben. Diese Theorie, die schon Paulus kannte[6] und die sich auf die griechische Bibel stützte[7], be-

[1] Rm 1 23. [2] Sap. Sal. 11 13. [3] Ker. Pt III. [4] Ar. 3 12.
[5] Ar. 8 ff. [6] I Kor 10 20 f. [7] Dt 32 17 Ps 95 5 106 37 Jes 65 11.

herrschte allein das Leben. Merkmal des Christentums war eben die Erkenntnis, dass nur Dämonen und nicht wahre Götter die Urheber des Heidentums sind, und dass Christus uns von ihnen befreit hat. Er befreite uns, als er auf Erden war, durch seine vielen Dämonenaustreibungen und befreit uns noch gegenwärtig durch den Exorzismus. Eben deshalb wird der Name Jesu über dem Täufling genannt, damit er die Dämonen aus uns banne[1].

Nun galt es aber, an Stelle der gestürzten alten Götter den neuen christlichen Gott einzusetzen. In der Begründung des Monotheismus gehen die Christen, sobald sie mehr als ATliche Beweisstellen bringen wollen, seit ältester Zeit den Weg der Philosophen. Sie gehört daher besser in das folgende Kapitel, das überhaupt den Einfluss der Philosophie auf die Christen behandelt. Dagegen geht die Verteidigung Jesu ganz in die Anschauungen der Volksreligion ein. Den alten Göttern tritt Jesus Christus als der neue stärkere Gott entgegen. Das ist der Sinn der „Gottheit Christi". Sie ist auf heidnischem Boden erwachsen und muss als Antithese zu den Heidengöttern aufgefasst werden.

Man muss sich einmal klar machen, dass diese Anschauung so unjüdisch wie denkbar ist. Der Jude hat einfach nicht Raum für ein zweites Wesen, das Gott im strengen Sinn heisst. Der „allein wahre Gott", der einzige Gott, der einzige Höchste, wie ihn Johannes und Clemens nennen[2], das ist jüdisch. Der Messias ist ja ein von Gott erwählter oder gesandter Mensch, also in jedem Fall geschaffen. So hat auch das strenge Judenchristentum[3] und der auf ihm fussende Islam diesen Gedanken stets verpönt. Allerdings hat der Jude Paulus die Linie der Menschheit Jesu stark überschritten, wenn er im „Herrn" des ATs gelegentlich Jesus wiederfindet und sagt, dass die Fülle der Gottheit in ihm wohnte[4]. Allein einmal nennt er ihn doch nirgends Gott selbst und beweist in seinem eschatologischen Hauptkapitel, wie streng er am Monotheismus festhalten will[5]. Sodann aber ist er in jenen christologischen Ausdeutungen des ATs alles andere als ein Jude; hier verlässt er alle jüdischen Traditionen und giebt dem mythologischen Trieb, der, ich weiss nicht woher, in ihm wohnt, freie Bahn. Vom AT und vom Rabbinismus aus führt gar kein Weg zur Lehre von der Gottheit Christi hinauf.

---

[1] Barn. 16 6ff. [2] Joh 17 3 Clem. Rom. 59 4 3. [3] Just. dial. 49.
[4] Kol 2 9. [5] I Kor 15 28.

Dagegen ist dieser Glaubensartikel den Heiden ungemein geläufig. Ihre Götterzahl ist keine abgeschlossene. Auch sind hier Götter denkbar in den verschiedensten Rangstufen bis herab zum Helden, den die Apotheose vergöttert. Das Merkmal des Gottes ist immer die Kraft, das Wunder und die Weissagung. Während das Wunder den Juden die Wahrheit der Lehre beweist, ist es für die Griechen Merkmal einer erschienenen Gottheit. So ist Paulus zweimal in Lystra und in Malta für einen Gott gehalten worden des Wunders wegen [1]. Ebenso ruft der heidnische Hauptmann unter dem Kreuz: „Dieser war ein Gottessohn" wegen der den Tod Jesu begleitenden Wunder [2]. Das jüdische Wort: „Sohn Gottes" klingt für die Griechen ohne weiteres wie Heros oder Halbgott.

Sofort, als zu den Griechen das Bild des grossen Wunderthäters, der nicht im Tod blieb, kam, dies Bild begleitet vom Ausdruck „Sohn Gottes", war der Glaube an die Gottheit Christi da. Er ist der ursprüngliche Glaube der Heidenchristen. Das christologische Dogma entstand nicht durch allmähliche Steigerung, sondern im Gegenteil durch jüdischen und antignostischen Abzug von diesem Volksglauben. Der Heidenchrist giebt sofort Jesus Stelle in seinem Kult. Er singt sein carmen Christo quasi deo [3]. Das reinste Dokument dieses Volksglaubens sind die apokryphen Apostelgeschichten. Da tritt überall der neue Gott Christus den Heidengöttern gegenüber. Es ist dabei ganz gleichgültig, ob er Gott oder Gottessohn heisst.

Teils bewusst, teils unbewusst ist die christliche Apologetik sehr früh auf diesen Glauben eingegangen. Erste Bedingung dazu war die universalistische Umformung des Evangelienbildes. Hatte schon Paulus dem Versöhnungstod Jesu Heilswirkung für die ganze Welt zugesprochen, so musste jetzt dem lebenden Jesus der Evangelien die ganze Welt an das Herz gelegt werden. Dies geschieht zunächst so, dass die national jüdische Wirksamkeit Jesu einfach ergänzt wird durch den Missionsbefehl für alle Völker, den der Auferstandene giebt. Das ist das Verfahren unserer drei Synoptiker, in denen allen noch ein gewisser Hiatus merklich ist zwischen der wirklichen Geschichte und der Theorie [4]. Unbekümmert um die Geschichte gestaltet dann Johannes sein

[1] Act 14 11 f. 28 6. [2] Mc 15 39 Mt 27 54. [3] Plin. ep. X 96.
[4] Mt 28 18 ff. Mc 16 15 Lc 24 47.

Evangelienbild, das, anhebend mit dem Schöpfung und Offenbarung an alle Welt vermittelnden Logos, durchweg Jesus als den Weltheiland verkündet[1] und seinen Höhepunkt erreicht in der Scene, da die Griechen zu Jesus kommen und Jesus erklärt, wie er, von der Erde erhöht, alle, die ganze Menschheit, zu sich ziehen werde[2]. Diese Proklamation des Universalismus war nötig, damit die Griechen sich sagen durften: Der neue Gott kam nicht für die Juden im Winkel Syriens, sondern für die Welt und für uns.

Sodann war zu zeigen, dass Jesus wirklich ein stärkerer Gott ist als die Dämonen. Das thut zuerst das Marcusevangelium, indem es den Gottessohn, Wunderthäter, Dämonenbezwinger, Propheten der Welt vor Augen führt. Darum nimmt hier das Wunder die Hauptstelle ein, und unter den Wundern selbst der Sieg über die Dämonen. Das Satansreich fällt zusammen, Legionen von Dämonen stürzen in das Meer[3]. In der schrankenlosen, Sturm bezwingenden, das Meer zur Erde gestaltenden Herrschaft Jesu über die Natur offenbart sich seine Gottheit[4]. Selbstverständlich hat sich Marcus das alles nicht so heidnisch gedacht, wie es auf seine Leser gewirkt haben muss.

Bald darauf wird auch die Entstehung des Gottessohnes nach Analogie anderer Göttermythen als Herkunft von Gott und einem sterblichen Weibe ausgedacht in den Vorgeschichten des ersten und dritten Evangeliums[5]. Der Mythus ist auf heidenchristlichem Gebiet entstanden; ein grosser Teil des alten Judenchristentums lehnte ihn ab[6], ganz mit Recht, da er die Davidsohnschaft, an der den alten Christen so viel lag, aufhob. Freilich hat der christliche Geist an diesem Mythus gearbeitet und jede Spur von Sinnlichkeit und Vermenschlichung Gottes daraus entfernt; nicht Gott selbst, der Geist Gottes ist der Erzeuger. Allein trotzdem hat schon Justin die Analogie herausgefunden: „wenn wir sagen, er sei durch die Jungfrau geboren, so mögt ihr das für etwas halten, was er mit Perseus gemein hat[7].“ Celsus, der Christenfeind, lässt den Juden, den er gegen die Christen ins Feld führt, ausser Perseus noch Amphion, Aiakos, Minos als Analogien aufzählen[8]. Nicht umsonst ist die Erzählung von der wunderbaren Erzeugung

[1] Joh 1 29 3 16 f. 4 42 6 33 51 9 5. [2] Joh 12 20—32. [3] Mc 3 24 ff. 5 9—13. [4] Mc 4 39 ff. 6 48—51. [5] Mt 1 18—25 Lc 1 34 f. [6] Just. dial. 48 f. Iren. haer. III 21 1. [7] Just. apol. I 22. [8] Orig. c. Cels. I 67.

so populär geworden bei den Heidenchristen; Gottes Sohn, das ist der, welcher Gott und keinen Menschen zum Vater hat!

Die Christologie des Johannesevangeliums hat freilich bei der Philosophie eine starke Anleihe gemacht: den Logosgedanken. Ausserdem nötigt hier die Rücksicht auf die Juden zur starken Betonung der Subordination Christi unter Gott. Aber versteckt unter Philosophie und antijüdischer Apologetik, lebt kräftig der volkstümliche Glaube an den auf Erden erschienenen neuen Gott. Die Wunder Jesu, lauter Allmachtswunder, sind für die Juden als Messiasbeweis, für die Griechen als Offenbarung der Gottheit erzählt[1]. Als Thomas den Gekreuzigten mit den Wundenmalen lebend vor sich sieht, da ruft er wie jeder Heide rufen würde: mein Herr und mein Gott![2] Und zu eben diesem Thomasbekenntnis möchte der Evangelist alle Menschen führen: Alle sollen den Sohn so ehren, wie sie den Vater ehren, d. h. eben als Gott, und so will es der Vater selbst[3]. Neben den Wundern ist auch hier die Mantik, das Hellsehen und Weissagen, der Beweis des Göttlichen. Wie ein Gott schaut Jesus in alle Herzen hinein, so dass ihm niemand berichten muss, was im Inneren eines Menschen vorging. Er kennt die ganze Vergangenheit der samaritanischen Frau, die mit ihm redet, und weiss von Anfang, dass Judas ihn verraten wird. Wenn er fragt, thut er's nur, um zu versuchen. Kein Gott kann heller sehen[4]. Aber er braucht auch nicht zu essen und zu trinken, da er sich am Gehorsam des göttlichen Willens ernährt. Verlangt er einen Trank, so ist es ein Scheinverlangen, das nur das Gespräch einleiten soll[5]. Auch wenn er betet, geschieht es bloss der Leute wegen, nicht für ihn selbst[6]. Er muss auch nicht sterben, da er volle Macht über den Tod besitzt[7]. Seine Heimat ist der Himmel, von dort kommt er, dorthin geht er. In seinen Reden vernehmen wir überall den vom Himmel herabgestiegenen Gott[8]. Darum führt ihn auch gleich der Prolog als Gott ein[9]. So schreibt der Evangelist für die Griechen. Sein Nachfolger in diesem Stück ist der Verfasser der apokryphen Johannesakten, bei dem nun freilich die Andeutungen des Evangelisten ins Phantastische, Barocke ausgeführt sind. Da heisst es, oft habe man, wenn man

[1] Joh 2 11 5 17 19 f. [2] Joh 20 28. [3] Joh 5 23. [4] Joh 1 48 f. 2 25 4 17 f. 6 70 f. 5 f. [5] Joh 4 31—34 7 10 ff. [6] Joh 11 41 f. [7] Joh 10 18 11 25. [8] Joh 3 13 6 33 38 41 7 33 f. 8 14 23 16 28. [9] Joh 1 1.

hinter Jesus des Weges ging, keine Fussspur von ihm wahrnehmen können. Sein Leib war beim Betasten bald völlig flüchtig, so dass die Hand hindurchfuhr, bald wieder hart[1]. Solche, die Menschheit gänzlich aufhebenden Züge fehlen beim Evangelisten nicht bloss des besseren Geschmackes wegen; er selbst, als Gegner der gnostischen Doketen, meint es mit der Fleischwerdung des Logos ernst[2]. Und doch, was ist sein Jesus, der nicht zu essen, zu beten, zu fragen, zu sterben braucht, viel anderes als ein Gespenst! Eigener doketischer Volksglaube und antidoketische Theorie halten sich bei ihm selbst die Wage.

Weissagungen und Wunder waren zusammen der Gottesbeweis. Denn von einer ethischen Auffassung der Gottheit Christi ist Johannes so weit entfernt, wie das ganze christliche Altertum nach ihm. Das Thun des Willens Gottes, auch das vollkommenste, ist immer noch menschlich. Dazu ist der Mensch verpflichtet. Höchstens insofern ist es für Johannes wichtig, als ein sündiger Mensch jedenfalls kein Organ Gottes sein kann[3]. Diese ethische Auffassung der Gottheit Christi ist ja erst aufgekommen, als man am Wunder irre wurde und trotzdem den Titel Gottheit festhalten wollte. Für Johannes ist Gott die höchste hyperphysische Kraft, und folglich kann ein Mensch auf Erden nur durch Aeusserungen dieser Kraft sich als Gott, göttlich ausweisen. Nicht der Eindruck ethischer Erhabenheit, sondern das Staunen über das den Tod bezwingende Leben reisst Thomas zu dem Ausruf: mein Gott! hin[4]. Nicht um sittlicher Vollkommenheit willen sollen alle den Sohn als Gott verehren, sondern weil er des Vaters Werke thut, die Toten auferweckt, das Weltgericht handhabt[5]. So ist auch die Einheit des Sohnes mit dem Vater nicht bloss Einheit des Liebeswillens, sondern der Kraft. Kein Dämon vermag die Seinen aus seiner Hand zu reissen, weil er sonst kräftiger als Gott sein müsste, der allen überlegen ist[6]. Wer den Sohn schaut, schaut den Vater, weil der Sohn Gottes Wunderwerke thut. Dieselbe göttliche Wunderkraft soll dann durch die Jünger noch Grösseres wirken, aber nicht damit sie auch als Götterträger erscheinen, sondern zur Verherrlichung des Vaters im Sohn, zu Ehren der Gottheit Christi, in dessen Namen ja diese Jüngerwunder geschehen[7].

[1] Act. Joh (ed Bonnet) 93. [2] Joh 1 14. [3] Joh 9 31. [4] Joh 20 27f. [5] Joh 5 20—23. [6] Joh 10 28ff. [7] Joh 14 9—14.

Wenn also alle späteren Apologeten sich für die Gottheit Christi auf die Wunder, auf sie allein berufen, halten sie sich getreu an das Programm des Johannes.

Wie nun der Tod Jesu mit seiner Messianität in Widerspruch stand, und daher die antijüdische Apologetik so stark beschäftigte, so war er auch für den Glauben an die Gottheit Jesu das grösste Hindernis. Freilich hat Justin auch dafür in der griechischen Mythologie Analogien gefunden: der vom Blitz getroffene Asklepios, der zerstückelte Dionysos, Herakles, der sich auf dem Scheiterhaufen verbrannte, sie alle geniessen Verehrung als Götter oder Göttersöhne[1]. Dieser geistreiche Fund war aber den früheren Apologeten noch nicht bekannt, die vielmehr mit Aufwand aller Mittel daran arbeiteten, den Tod Jesu mit seiner Gottheit in Einklang zu bringen. Sie erreichten es auf dem gleichen Weg wie in der antijüdischen Apologetik durch die glanzvolle Schilderung der Auferstehung, die Häufung der Wunder und erfüllten Weissagungen in der Leidensgeschichte, die Betonung der Freiwilligkeit des Sterbens etc.[2]. Am liebsten hätten viele Heidenchristen den Tod Jesu überhaupt geleugnet. Es war Schein, dass er starb[3]. Nach den Johannesakten wird er bloss für den gemeinen Haufen gekreuzigt, während er gleichzeitig seinem Jünger in Glorie erscheint[4]. Allein diese Konsequenz der „Gottheit Christi" wurde sofort als gnostischer Irrtum mit Entrüstung zurückgewiesen. Die massvolle Haltung der christlichen Apologien dem Tod Jesu gegenüber erklärt sich aus dem Gegensatz gegen diese schlimme Uebertreibung.

Während aber die gewöhnliche Apologetik sich damit begnügte, die physische Ueberlegenheit Jesu über die alten Götter nachzuweisen, ging einzig das Johannesevangelium klar auf die Frage ein, was für Gaben der Gott den Menschen vom Himmel gebracht habe. Für seine Antwort war massgebend das Bedürfnis der griechischen Welt. An der Spitze steht die Gabe der Wahrheit oder Erkenntnis, das Licht, d. h. die Aufklärung[5]. Es waren das schon in der Proselytensprache der Juden Hauptbegriffe. Die Gegensätze: Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Erkenntnis und Unwissenheit sind hier eigentlich zu Hause[6]. So sind auch bei Johannes wie bei den Juden mit diesen Be-

[1] Just. apol. I 21. [2] Vgl. S. 296 f. [3] Ign. Tr. 10. [4] Act. Joh 97 ff. [5] Joh 1 4 f. 9 3 19 8 12 32 9 5 12 46 14 6 17 3 6 18 37. [6] Rm 2 18 ff.

griffen der Monotheismus — dass sie dich verehren, den allein wahren Gott[1] — und die Erkenntnis der Lügen der Dämonen gemeint. Neu und gross ist nur, wie diese Vorzüge hier als Gaben Gottes durch Christus aufgefasst sind. Während sonst bei manchen Apologeten Monotheismus und Christusglauben ganz unvermittelt neben einander stehen, hat das Johannesevangelium eine grossartige christocentrische Begründung des ganzen Gottesglaubens eingeleitet und Ernst gemacht mit dem Glaubenssatz des Paulus, dass der Gott und Vater Jesu Christi der allein wahre Gott ist. Die andere grosse Gabe, die Christus den Griechen vom Himmel bringt, ist das ewige Leben, d. h. die Unsterblichkeit oder genauer die gegenwärtige Gewissheit des sicheren Besitzes derselben[2]. Auch das war für die der Zukunft so unsicheren, teils skeptisch, teils furchtsam gegenüberstehenden Griechen ein grosser Trost. Die Auferstehung Jesu und vorher die Auferweckung des Lazarus gab dafür den Thatsachenbeweis.

Die reine Lehre von der Gottheit Christi ist nur in gnostischen Kreisen herrschend geblieben. In der Kirche galt sie als Ketzerei eben wegen der Gnostiker und mit Rücksicht auf die Anklagen der Juden. Aber der Kern der neuen Christologie ist doch dieser Volksglaube vom Erscheinen des neuen Gottes. Grossartig bricht das durch im Epheserbrief des Ignatius[3]. „Es blieb dem Fürsten dieser Welt verborgen die Jungfrauschaft der Maria und ihre Geburt und der Tod des Herrn, drei laut schreiende Geheimnisse, die in der Stille Gottes geschahen. Wie nun wurden sie den Aeonen geoffenbart? Ein Stern leuchtete am Himmel auf, heller als alle Sterne, und sein Licht war unaussprechlich und Befremden bereitete seine Neuheit. Alle übrigen Sterne aber samt Sonne und Mond bildeten einen Reigen um den Stern; er aber übertraf mit seinem Licht sie alle. Und Verwirrung war, woher denn diese ihnen so ungewöhnte Neuheit käme. Von da an löste alle Magie sich auf und jegliches Band der Bosheit wurde vernichtet. Unwissenheit wurde zerstört, das alte Reich ging unter, da Gott menschlich erschien zur Neuheit ewigen Lebens.“ Hier ist auch die Bedeutung Christi für den Sturz des Heidentums so klar formuliert, wie nirgends im NT.

[1] Joh 17 3 6. [2] Joh 1 4 3 15 17 36 4 14 5 24 ff. 6 33 35 48 51 10 10 11 25 f. 14 6. [3] Ign. Eph. 19.

Wie stellt sich nun aber das Christentum zur Religion der Mysterienvereine, mit der es in der Jenseitsrichtung, in der Gemeinschaftsform, in der Betonung heiliger Riten und eines reinen Lebens zusammentreffen musste? War hier nicht schon die geistige Verwandtschaft eine so grosse, dass auch die äusseren Formen einen gegenseitigen Austausch suchen mussten?

Von Haus aus will das Evangelium eine für das Licht, für die Oeffentlichkeit bestimmte Botschaft sein. Eine Stadt, die auf dem Berg gebaut ist, kann nicht verborgen bleiben. Das Licht gehört nicht unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter[1]. Fängt man auch an mit dem Flüstern in das Ohr und dem Reden in Gemächern, so zielt man doch klar auf das Predigen auf den Dächern und in den Gassen. Und wie das Evangelium an die Oeffentlichkeit will, so will es zu allen gelangen[2]. Es hebt ja eben das Vorrecht der Wissenden auf und teilt sich den Laien mit. Kein esoterischer Punkt ist an der ganzen Predigt Jesu[3]. Das gehört zu dem Grossen und Tröstlichen an ihm, dass er mit Geheimniskrämerei und aristokratischer Suffisance nichts zu schaffen hat. Darum sind Christentum und Mysterienvereine Gegensätze, die sich ausschliessen.

So wollten auch die Jünger Jesu und Paulus keine Sekte gründen, sondern das Volk Gottes sammeln und mehren. Dadurch, dass sie das AT zu ihrem heiligen Buch machten, erklärten sie, festzuhalten an der öffentlichen Volksreligion. Und dasselbe sagt der Name Kirche, den sie sich beilegen. Denn Kirche ist etwas Oeffentliches und über alle sich Ausdehnendes im Gegensatz zu jedem Privatverein. Es ist prächtig zu sehen, wie die ältesten christlichen Apologeten diesen Oeffentlichkeitscharakter des Christentums im Gegensatz zu allem geheimen Sektenwesen begeistert verteidigen. Der Verfasser der Apostelgeschichte ermüdet nie in dem Nachweis, dass die Christen nur das wahre jüdische Volk darstellen, darum betont er so nachdrücklich, wie die Urapostel und Paulus festhalten am alten Heiligtum, dem Tempel, und dort ganz öffentlich sich versammeln und Gott preisen[4]. So darf dann Paulus vor Gericht bekennen: „Dieses ist nicht im Winkel geschehen[5].“ Noch stärker betont der Verfasser des Johannesevangeliums den Lichtcharakter des Christentums. Sein

[1] Mt 5 14ff. [2] Mt 10 26f. [3] Mt 11 25. [4] Act 2 46f. 3 1 11 5 20f. 21 26f. [5] Act 26 26.

Stifter ist ja der Logos, das Licht der Welt. Als ihn einst ein jüdischer Rabbi heimlich bei Nacht besuchte, da schloss Jesus sein Gespräch mit ihm durch das Wort vom Licht[1]. Darum tritt er so häufig in Jerusalem und im Tempel auf, damit alle Welt merke, „ich habe offen heraus zur Welt geredet, im Geheimen habe ich nichts gesagt“[2]. Darauf beruft er sich eben vor Gericht. Und weil das Abendmahl bei den Heiden verlästert war als eine Geheimfeier mit scheusslichen Orgien, Unzucht und Essen von Menschenfleisch, nach Analogie dessen, was man eben manchen Mysterienvereinen zutraute, eben deshalb lässt er Jesus öffentlich in Kapernaum seine Rede über das Abendmahl halten und die hässlichen Vorwürfe durch die geistige Auslegung zerstören[3]. Ihm folgt dann Justin in seinen Apologien, indem er jene heidnischen Verleumdungen zu entkräften sucht durch die offene Darlegung aller Lehren und Gebräuche der Christen[4]. Studiert doch unsere Religion, dann seht ihr, wie wenig Grund wir haben, das Licht zu scheuen! Aus diesen apologetischen Darlegungen geht klar hervor, dass die christlichen Lehrer selbst ihre öffentliche Religion himmelweit von derjenigen der Mysterienvereine getrennt wissen wollten.

Und trotzdem bestand nicht nur ein Gegensatz. Einmal wurde den Christen durch die Verfolgung seitens der jüdischen Staatskirche und später des römischen Staats die Existenz im Dunkeln und Geheimen geradezu aufgedrängt und der Oeffentlichkeitscharakter verboten. Schon das Johannesevangelium erzählt von Versammlungen bei geschlossenen Thüren aus Furcht vor den Juden[5]. Indem der Staat dem Christentum rundweg den Charakter der öffentlichen Religion absprach, machte er es selbst zur lichtscheuen Sekte. Zu diesem äusseren Motiv kam aber ein inneres aus dem Wesen der ursprünglichen Gemeinschaft. Als Genossenschaft hat sich das Christentum zuerst organisiert. Das war ja seine Stärke, da nur in diesem engen Kreis die Grundsätze Jesu verwirklicht werden konnten. Als solche Genossenschaft hatte es aber auch nur beschränkten öffentlichen Charakter. Die Taufe schied scharf die Genossen von den Nicht-Genossen, sie selbst war eine sektenhafte Form, von der Johannessekte entlehnt. Das Abendmahl war nur für Brüder bestimmt und dasselbe gilt

[1] Joh 3 2 19ff. [2] Joh 18 20. [3] Joh 6 32—63. [4] Just. I apol. 14—17 61—67. [5] Joh 20 19.

von allerlei anderen Gewohnheiten und Riten, dem Bruderkuss, dem Bekenntnis etc.[1]. Sobald nun das Christentum sich in dieser Vereinsform ausbreitete und den Griechen und Römern bekannt wurde, konnte es ihnen nur als Sekte erscheinen, und sie beurteilten es dann wie viele andere Sekten, die allerdings mit Recht sich dem Licht entzogen.

Es bestand thatsächlich ein Widerspruch zwischen dem Anspruch des Christentums, die Weltreligion zu sein, und seiner sektenhaften Form, seinen nur für einen Verein passenden Riten und Gebräuchen. Dieser Widerspruch kommt uns noch heute zum Bewusstsein, sobald wir uns fragen, was eigentlich die Sakramente mit unserer Volks- und Staatskirche zu schaffen haben.

Infolge der gnostischen Wirren traten zu der einen Sekte, die den Anspruch, Kirche zu sein, festhielt, unzählige Nebensekten, die beinahe alle noch eine dunklere Existenz fristeten als die Kirche. Sie sind am schnellsten und unrettbarsten dem Einfluss der Mysterienvereine verfallen, weil sie von vornherein auf Geistesaristokratie und Pflege des Geheimwissens ausgingen. Ihnen gegenüber erinnerte man sich in der Kirche nur noch fester daran, dass Jesu Botschaft für alle bestimmt war und öffentlichen Charakter trug[2]. Und das war wieder ein Glück.

Jedoch ist gerade in diesem gnostischen Kampf das kirchliche Christentum nicht unbeeinflusst von der Mysterienrichtung als Sieger hervorgegangen. Die Polemik und Apologetik hat, den kirchlichen Lehrern unbewusst, auch manches Eingehen auf gegnerische Anschauungen mitgebracht. Der Einfluss der Mysterienreligion zeigt sich am stärksten in der Ausbildung der Sakramentsvorstellung.

Von Anfang an hat freilich den Sakramenten der Mysteriencharakter angehaftet. Einfache menschliche Handlungen bekommen die geheimnisvolle Bedeutung, dass sie böse Geister bannen, Gotteskräfte vermitteln, in Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn versetzen. Aus der Wirkung Jesu sind diese Anschauungen nicht zu erklären; sie zeigen, wie das junge Christentum in den orientalischen Religionssynkretismus hineingezogen wird. Paulus, der Apostel von Geist und Wort, hat doch die heiligen Handlungen der Urgemeinde als Medien der Erlösung in sein

[1] Did. 9 5. [2] I Joh 2 20 Ign. Eph. 17.

grosses theologisches System aufgenommen: es sind auch für ihn die Punkte, wo Christus oder sein Geist sich selbst der Gemeinde und den Einzelnen mitteilt, um sie zu sich zu erheben. Die Taufe ist die Eingliederung in den Leib Christi, das Abendmahl die fortgesetzte Ernährung aus seinen Kräften. Diese mysteriöse Auffassung hielt immerhin den christlichen Gedanken fest, dass unsere gegenwärtige Erlösung von der Person Jesu ausgeht; zudem hatte sie ihr mächtiges Gegengewicht an dem sittlichen Pathos des Apostels, das selbst aus den Sakramenten sittliche Imperative zu folgern weiss. Im nachapostolischen Zeitalter wächst der Sakramentsglaube in demselben Mass, als das Christentum von heidnischem Boden Besitz ergreift. Dabei tritt auf griechischem Boden im Austausch mit Gedanken der Mysterienvereine das Jenseits als die alles überragende Realität in den Vordergrund und ordnet sich Taufe und Abendmahl als geheimnisvolle Jenseitsweihen unter, während gleichzeitig der sakramentale Apparat durch die Konkurrenz mit anderen Sakramenten immer komplizierter wird.

Die ursprüngliche Einfachheit der Taufe: Waschung in fliessendem Wasser und Aussprechen des Namens Jesu genügt nicht mehr. Zur Taufe tritt die Handauflegung hinzu; sie erst, erklärt der Verfasser der Apostelgeschichte, vermittelt den heiligen Geist und sie ist spezielles Vorrecht der Apostel resp. Bischöfe[1]. Etwas später erscheint die Salbung mit heiligem Oel. Wenn der I. Johannesbrief den Namen kennt, darf man schliessen, dass die Sache auch existiert habe, ob in gnostischen oder kirchlichen Kreisen. Vielleicht beförderte der Name Christus (der Gesalbte) die Aufnahme dieses Ritus; Ignatius deutet auf die Salbung Christi in Bethanien hin, von der er den Ursprung herleitet[2]. Auf alle Fälle bestand die Taufe nicht erst zur Zeit Tertullians, dem wir die erste Schrift über die Taufe verdanken, aus den drei heiligen Handlungen Taufbad, Salbung, Handauflegung, sondern vielleicht schon ein Jahrhundert früher. Es sind eigentlich drei Sakramente zu einer Gesamtwirkung verbunden, oder genauer vier, da das Aussprechen des Jesusnamens selber die Kraft eines Sakramentes hat. Zu Beginn des zweiten Jahrhunderts hat dann der Name Jesu den stärkeren drei Namen Vater, Sohn und Geist Platz zu machen begonnen auf Grund des Matthäus-

[1] Act 8 15 ff. 19 5 f. [2] I Joh 2 20 27 Ign. Eph. 17 Clem. Rec. I 45 f.

evangeliums, das diese Formel auf Jesus selbst zurückführte[1]. Es war eine Neuerung, da selbst noch die Apostelgeschichte Urapostel und Paulus nur im Namen Jesu taufen lässt. Wie und wo sie zuerst aufkam, ist unbekannt. Doch wissen wir von einer Uebergangsformel: der Apokalyptiker kennt solche, die den Namen des Lammes und seines Vaters auf der Stirn tragen; anderen verheisst er, dass sie Tempelsäulen werden sollen, auf denen die Namen Gottes, des neuen Jerusalems und des Messias geschrieben sind[2]. Wir sehen hier in die Motive, die zur Entstehung und zum Sieg der trinitarischen Formel führten, hinein. Nicht dogmatische Gedanken, sondern das Verlangen, sich durch noch mehr kräftige Namen zu „sichern", hat sie erzeugt. Als Gabe, welche die Taufe vermittelte, galten von alter Zeit her Vergebung der früheren Sünden und Erfüllung mit Gottesgeist. Darauf gehen die Bezeichnungen Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des heiligen Geistes[3], Geburt von oben aus Wasser und Geist[4]. Zu diesen altchristlichen Vorstellungen und Bezeichnungen treten nun aber jüngere hinzu: Erleuchtung und Siegel, beide wahrscheinlich der Mysteriensprache entnommen. Durch wunderbare Erleuchtung tritt der Täufling aus dem Reich der Finsternis und Unwissenheit ins Reich des Lichts und der Erkenntnis hinüber[5]. Ohne die Taufe zu nennen, schildert Clemens diesen feierlichen Augenblick: „durch Christus wurden uns die Augen des Herzens geöffnet, durch ihn quillt unser unverständiges und verfinstertes Gemüt auf in sein wunderbares Licht, durch ihn wollte der Herr uns die unsterbliche Erkenntnis kosten lassen"[6]. „Bad der Busse und der Erkenntnis" schreibt daher Justin[7]. Wir atmen die Luft der griechischen Mysterienvereine. Der Schutz gegen die Dämonen und die Jenseitsweihe ist in dem Ausdruck Siegel enthalten. Schon Paulus nennt die Christen gesalbt, versiegelt, mit dem Pfand des Geistes belehnt[8]. In der Apokalypse werden die 144000 Israeliten versiegelt, um durch alle Versuchungen und Plagen hindurch unversehrt ins Gottesreich zu gelangen[9]. Was der Verfasser sich unter dieser Versiegelung denkt, ist nicht gewiss, am ehesten ein wirkliches Eingraben des die Dämonen bannenden Gottesnamens Jesu auf der

[1] Mt 28 19 Did. 7 3 Just. apol. I 61. [2] Apk 14 1 3 12. [3] Tit 3 5. [4] Joh 3 3 5. [5] Just. apol. I 61 Hbr 6 4 10 26. [6] Clem. Rom. 36 2. [7] Just. dial. 14. [8] II Kor 1 21 f. Eph 1 13 4 30. [9] Apk 7 2 ff.

Stirn der Gläubigen. Als solches Schutzmittel, Siegel, gilt nun die Taufe selbst, bei der ja auch der heilige Name ausgesprochen wurde. Es kann freilich durch eigene Schuld verloren gehen oder beschädigt seine Kraft verlieren; Abfall in Verfolgung, grobe Fleischessünden beflecken es[1]. Aber wo man es rein bewahrt, da wirkt es seine schützende Kraft gegen alle Dämonen aus und garantiert das ewige Leben. Wenn Hermas erklärt, dass selbst die vorchristlichen Gestorbenen im Hades noch das Siegel empfangen müssen — er fügt hinzu: das Siegel ist das Wasser — weil ohne dieses niemand ins Gottesreich eingeht, so wertet er eben die Taufe als die allein seligmachende Jenseitsweihe[2]. Der Glaube allein thut es nicht mehr ohne die Zauberkraft des Sakraments.

Ebenso wird aber das Abendmahl Speise und Trank zum ewigen Leben. Der Evangelist Johannes lässt Jesus sagen: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben und ich will ihn auferwecken am jüngsten Tag. Denn mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut wahrhaft ein Trank[3].“ Damit kann nur gemeint sein, dass die Abendmahlselemente den Unsterblichkeitsleib im Christen schaffen, der dann am jüngsten Tag ersteht. Rund heraus sagt es der Nachfolger Ignatius: Das Abendmahl ist Zaubermittel der Unsterblichkeit, Arznei, dass man nicht stirbt, sondern lebt in Jesus Christus beständig[4]. Dann folgt bei Justin der erste Erklärungsversuch dieser Verwandlung von Leib und Blut Jesu in unseren eigenen Leib. Zugleich erinnert dieser Apologet an die Analogie der Mithrasmysterien, wo auch Brot und ein Becher Wasser unter gewissen Anrufungen aufgestellt werden, wenn jemand geweiht wird[5]. Selbstverständlich haben an dieser Mysterienspeise nur die Eingeweihten, Reinen teil. „Wenn einer heilig ist, der komme! Wenn einer es nicht ist, der thue Busse.“ Der Spruch Jesu: Gebt das Heilige nicht den Hunden, wird in der Apostellehre auf das Abendmahl ausgelegt[6].

Damit ist schon der Anfang zu jener verhängnisvollen Entwicklung gegeben, die aus dem Christentum unter dem Einfluss orientalischer und griechischer Mysterien eine Religion der Superstition und des Jenseitszaubers werden liess. Wohl fehlt es in

[1] II Clem. 7 6 8 6. [2] Herm. Sim. IX 16 2 f. [3] Joh 6 54 f. [4] Ign. Eph. 20 2. [5] Just. apol. I 66. [6] Did. 9 5.

unserer Periode so wenig als später an christlichen Lehrern, die, wenn sie von den Sakramenten reden, symbolisieren und moralisieren oder durch die magischen Vermittlungen hindurch die Gnade Gottes, die geistige Gemeinschaft des Erlösers ergreifen wollen. Aber indem diese Lehrer auf ihre Weise die Sakramente verherrlichen, geben sie dem christlichen Volk das Recht, es auf seine Weise, d. h. magisch zu thun. Was man wirklich Stichhaltiges zu Gunsten der Sakramente sagen kann, erschöpft sich doch in der Erwägung, dass eine religiöse Gemeinschaft ohne solche Gefühl und Phantasie anregende Zeichen nicht bestehen kann, vollends nicht im Zeitalter der Mysterienreligionen, und dass, wenn das Christentum nicht Taufe und Abendmahl von Anfang an besessen hätte, es sich seine Sakramente gebildet hätte aus irgend einem anderen Stoff. Eine Entartung der ursprünglich rein sittlichen und persönlichen Religion liegt auf alle Fälle vor. Denn hier giebt es nur ein Entweder-oder: der Zustand des Herzens oder der Empfang der Weihe ist die Hauptsache. Wo auf den Empfang der Weihe auch nur das allergeringste Gewicht fällt, ist das Evangelium mit seinen grossen Realitäten: Seele, Bruder, Gott, zerstört.

Und nun begann auch die Eschatologie eine folgenreiche Wendung, indem sie die Scheu vor den griechischen Zukunftsgedanken verlor und dorther sich assimilierte, was irgend möglich war. Allerdings stehen wir jetzt in der Zeit, wo die jüdische Apokalyptik mehr als früher die junge Religion überflutete mit ihrer ungeheuren Phantasiewelt. Die Eschatologie der meisten christlichen Gemeinden sieht immer noch mehr jüdisch als griechisch aus. Die Erwartung des Gottesreichs auf Erden und der Totenauferstehung, also die am meisten ungriechischen Gedanken, stehen im Mittelpunkt der Hoffnung. Selbst ein so gebildeter Christ wie Justin ist Chiliast mit ganzer Seele[1]. Trotzdem setzte die Gräzisierung um die Jahrhundertswende ein, und gerade Justin ist dafür Zeuge.

Der Prozess beginnt eigentlich schon im Lucasevangelium, wo das gewiss echte Gleichnis Jesu vom Reichen und Armen in griechischer Terminologie wiedergegeben ist. Da hören wir zuerst vom Hades, der griechischen Unterwelt. Er scheint in zwei Abteilungen zu zerfallen, die durch eine grosse Kluft getrennt

[1] Just. dial. 80 f.

sind: den Ort der Ruhe, wo Abraham und seine Kinder sich erquicken, und den Ort der Qual, wo die Sünder in der Flamme ewig büssen[1]. Hätte Lucas Namen gegeben, so hörten wir von der Gehenna und vom Paradies. Aber seit wann sind das zwei Abteilungen des Hades? Der Evangelist hat Gehenna und Tartarus, Paradies und Elysium verschmolzen; daher seine merkwürdige Lokalisation. Er war hierin nicht der erste. Auf Grabinschriften und sibyllinischen Orakel stehen schon Gehenna und Tartarus als Varianten beisammen[2]. Sobald ein Jude oder Christ, der unter Griechen lebte, über das Schicksal der Seele nach dem Tod nachdachte, füllten ihm die bekannten Bilder von Seligkeit und Höllenqual, welche griechische Propheten, Dichter und Philosophen, besonders die Orphiker in das Volk geworfen hatten, sein schattenhaftes Scheol.

Vor allem sind die griechischen Höllenphantasien sehr früh eingewandert in die christliche Eschatologie. Die Petrusapokalypse ist dafür das berühmteste Beispiel. Da lesen wir von dem finstern Ort der Qual, von den verschiedenen Klassen der Sünder und der Strafen, jede an einem besonderen Ort, von den peinigenden Strafengeln etc.[3]. Es sind lauter Phantasien orphischen Ursprungs, zu denen Virgil, Plutarch, Lukian Parallelen geben; aber sie sind alle durch ein jüdisch-christliches Milieu hindurchgegangen und empfingen dort die letzte sprachliche und theologische Färbung. Es ist immerhin ein Trost, dass diese Höllenphantasien, für die das Christentum schwer genug verurteilt worden ist, gerade griechischen Ursprungs sind. Auch dem Justin war die Aehnlichkeit der zu seiner Zeit in der Kirche geltenden Eschatologie mit der griechischen aufgefallen. Er erinnert an die Lehren des Empedokles, Pythagoras, Platon, Sokrates, an die Grube bei Homer und an den Abstieg des Odysseus zur Betrachtung der Unterwelt und an diejenigen, welche Aehnliches wie diese vortrugen. Der einzige Unterschied der Christen und der Griechen sei der, dass an Stelle von Minos und Rhadamantys Christus die Toten richte, dass die Strafen auch den Leib treffen, nicht nur die Seele, und dass sie ewig dauern[4]. Die griechischen Namen, die Justin aufzählt, sind gerade die Vertreter dieser orphischen Eschatologie und Homers Hadesbuch das erste Doku-

[1] Lc 16 22f. [2] IGS 583 Or. Sib. IV 186 II 291 (Mass, Orpheus S. 256). [3] Apk. Pt 21—34. [4] Just. apol. I 8 18f.

ment derselben. Ein Beleg mehr für den wirklichen Zusammenhang dieser Eschatologien.

Allerdings war ein weiterer Unterschied der, dass für die Griechen der Tod, für die Christen erst das Weltgericht Gottes Strafurteil ausspricht. Indes, das liess sich vermitteln entweder durch Annahme einer Steigerung der Höllenqualen nach dem Weltgericht oder durch ihre Verlegung hinter dasselbe. Jedenfalls drohte von da aus der alten jüdischen Eschatologie keine Auflösung. Dagegen musste ihr die griechische Himmelsvorstellung sofort gefährlich werden. Schon vor Entstehung des Christentums hatten sich manche Juden in Alexandria an die griechische Lehre von einer Entrückung der besonders Begnadigten zu den Göttern in den Himmel gewöhnt und sie auf das Schicksal der Märtyrer und besonders Frommen angewendet[1]. Aehnliche Lehren finden früh in christlichen Kreisen Eingang! Aber hier zog man die konsequente Folgerung, dass die Seligkeit im Himmel sich mit einer späteren Freude auf der Erde nicht verträgt. Man erklärte, dass es keine Totenauferstehung gebe, oder dass sie für den Christen schon dagewesen sei, nämlich bei der Taufe. Die Pastoralbriefe, Polykarp, Justin bekämpfen diese neumodische Eschatologie als gnostischen Irrtum[2]. Das hinderte nicht, dass das „in den Himmel kommen" später über alle jüdische Reichgotteshoffnung gesiegt hat.

Ein Dokument für diese Gräzisierung der Eschatologie scheint auch das Johannesevangelium zu sein, obschon dessen Verfasser seine wahre Meinung stark verhüllt. In den Abschiedsreden proklamiert Jesus eine seltsam unjüdische Zukunftshoffnung. „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen; hätte ich euch, wenn dem nicht so wäre, gesagt, dass ich hingehe, euch eine Stätte zu bereiten? Und wenn ich hingegangen bin und euch die Stätte bereitet habe, komme ich wieder und werde euch mitnehmen zu mir, damit, wo ich bin, auch ihr seid. Und wohin ich gehe, ihr wisset den Weg", d. h. zum Vater[3]. Das kann kaum etwas anderes heissen als, dass Jesus die Christen in den Himmel zu Gott abholen, selbst aber keineswegs auf der Erde residieren werde. Allein es ist nicht gewiss, ob das nicht bloss eine apologetische Verkleidung der jüdischen Eschatologie sein will, von

[1] IV Makk. Sap. Sal. Essener nach Jos. bell. II 8 11. [2] II Tim 2 18 Pol. 7 1 Just. dial. 80. [3] Joh 14 2 ff.

der wir den Glauben des Autors selbst unterscheiden müssen. Das Reich Gottes und die Totenauferstehung, diese Hauptpunkte der jüdischen Eschatologie, stehen unbedingt fest für den Verfasser der johanneischen Schriften. In der Lazarusgeschichte zeigt er, dass einst durch das Machtwort Christi alle Verstorbenen mitsamt ihren früheren Leibern aus den Gräbern hervorgehen werden[1]. Wer so denkt, der ist von einer Auflösung und Spiritualisierung der jüdischen Eschatologie weit entfernt. Er würde auch nicht das Fleisch Christi auf Erden und selbst nach der Auferstehung so kräftig betonen, wenn er nicht über das Fleisch ganz anders dächte als jene Leugner der Auferstehung[2]. Im Grund ist er durchaus ein Vertreter der alten ungriechischen Eschatologie, der aber freilich auch darin als Apologet den Griechen entgegenkam, dass er ihnen die christliche Hoffnung mundgerecht zu machen suchte. Zum Glück besitzen wir durch Irenäus eine sehr alte Auslegung des Spruchs von den vielen Wohnungen in des Vaters Haus, und zwar eine Auslegung von Presbytern, Schülern der Apostel. Sie deuteten jenes Rätselwort auf die verschiedenen Plätze der Seligen, die je nach der Stufe ihrer Frömmigkeit im Himmel oder im Paradies oder im heiligen Land wohnen werden nach der Auferstehung[3]. Das ist dann eine Verbindung alter und neuer Eschatologien, wie sie in der That dem auf der Grenze so verschiedener Welten stehenden Johannes zuzutrauen ist.

Ein kleines Beispiel, wie griechische oder römische Eschatologie den Christen Eindruck machte, muss selbst der Hirt des Hermas geben, der sonst ganz auf die Seite der jüdischen Eschatologie gehört. In der Gegend von Kumae erscheint ihm eine alte Frau und giebt ihm Offenbarungen in einer Buchrolle. Gefragt, wer die Frau gewesen sei, antwortete er: die Sibylle. Du irrst, heisst es, es war die Kirche[4]. Das kleine Gespräch hat typischen Wert für den Uebergang der heidnischen Ideen ins Christentum! Hermas weiss aus römischer Tradition, dass die kumäische Sibylle eine Kennerin des Lebens im Jenseits, des Himmels und der Hölle ist. Sie gilt im Grunde ihm und vielen Christen als wahre Prophetin und daher Kumae als der Ort, wo es Offenbarungen giebt. Aber als kirchlicher Mann verdrängt er

[1] Joh 3 3 5 5 28f. 6 39f. 44 54 11 43f. [2] Joh 1 14 6 54f. 20 20 27. [3] Iren. haer. V 36 1f. [4] Herm. Vis. II 4 1 I 1 2f.

den Sibyllenglauben durch seine Kirchenphantasie. Nur muss dann freilich die Kirche die Gestalt der Sibylle annehmen und selbst ihre Behausung bewohnen. Das Heidentum ist verchristlicht, das Christentum romanisiert.

Wäre es denn ein so grosser Schaden gewesen, wenn die Griechen mit ihren Seligkeitsgedanken über die jüdische Eschatologie der Christen gesiegt hätten? Von Jesus selbst war eine Arbeit ausgegangen, die in ihrer Konsequenz eine Reinigung, Vereinfachung der alten Reichshoffnung, eine Erhebung der Hoffnung in die Sphäre der Ewigkeit erstrebte. Paulus hat diese Arbeit Jesu fortgesetzt durch seine grosse Theorie vom geistigen Wesen des Gottesreichs. Von da aus erscheint es wie ein Abfall, wenn die Christen des nachapostolischen Zeitalters die ganze massive Apokalyptik der Juden, sowie die wilden Höllenphantasien der Griechen mit Begeisterung aufnehmen und einzig die Lehre vom Aufstieg der Seele zu Gott, also gerade das Höchste und Reinste griechischer Hoffnung, als Ketzerei bekämpfen. Und dennoch, ein guter Instinkt war bei dieser Entscheidung der Kirche mitbeteiligt. Jene griechische Lehre brachte die Gefahr mit sich, dass das Gemeinschaftliche, Sittliche im Hoffnungsbild völlig ausgelöscht wurde zu Gunsten eines Gottesgenusses der einzelnen Seele. Die Folgezeit bewies es zur Genüge, wie eine egoistische Himmelssehnsucht den Menschen von seinen irdischen gemeinschaftlichen Aufgaben entfremden kann. In der ersten Zeit hätte vollends die Preisgabe der alten Reichshoffnung den Verzicht auf den Vorsehungsglauben und die Arbeit in der Welt bedeutet. Es war die Zeit des Kampfes und der Verfolgung. Wer soll auf dieser Welt siegen, Rom oder Christus? Auf eben diese Erde kam es an. Für die Verfolger die Hölle, für die Märtyrer das Herrschen im Reich! Wenn Christus nur den Himmel behielt und der Drache die Erde, lohnte es sich nicht, ein Christ zu sein. Vermutlich hätten Jesus und Paulus sich gleichfalls auf die Seite der Chiliasten geschlagen. Es war auch Religion, dass man auf dieser Erde fest stand und stehen wollte.

3. Die griechische Philosophie.

Der Apostel Paulus war noch ein Verteidiger der Laienreligion gewesen, wenn er mit der Philosophie nichts zu schaffen haben wollte. Menschenweisheit und Gottesoffenbarung standen

für ihn in reinem Gegensatz[1]. Allein längst zuvor hatten in Alexandria und selbst in Palästina Menschenweisheit und Gottesoffenbarung einen Bund geschlossen. Die göttliche Vernunft erzog, wie Clemens Alexandrinus es prächtig ausdrückt, nicht bloss die Juden durch das Gesetz, sondern auch die Hellenen durch die Philosophie für das Christentum. Philosophischer und religiöser Monotheismus, philosophische und religiöse Ethik hatten sich begegnet und staunend gefunden, dass sie Geschwister seien. Ohne diesen Bund keine Welteroberung des Christentums.

Zunächst traf man sich in der Kritik des alten Götterglaubens. Griechische Philosophen hatten Lehrbücher geschrieben, in denen alle Mängel und Schwächen der Mythologie gesammelt und kritisiert waren. Sie hatten dann die verschiedenen Theorien zur Erklärung des grossen Betruges aufgestellt, darunter die Theorie des Euhemerus. Josephus kann sich in der Streitschrift gegen Apion einfach auf die Mehrzahl der Philosophen, besonders Plato berufen[2]. Aristides folgt in seiner Kritik ganz sicher griechischen Vorlagen. Freilich sagte er, er habe die Philosophen gegen sich; aber es war doch nur eine Gruppe, welche behauptete, dass nur eine Natur den verschiedenen Göttern zu Grunde liege[3]. Justin führt in seinen Apologien auf Schritt und Tritt die Philosophen als Belege an[4]. Vermöge dieses Zusammentreffens mit der griechischen Philosophie in der Aufklärung konnte sich das Christentum früh rühmen, eine Macht der Bildung zu sein.

Wichtiger war das positive Zusammentreffen im Monotheismus. Freilich meinten ja ursprünglich Griechen und Juden etwas sehr Verschiedenes mit dem gleichen Namen, da die Griechen ausgingen von den Gesetzen der Naturordnung, die Juden von den Wunderthaten der Geschichte. Thatsächlich bedeutet daher das Zusammentreffen in der Formel sofort das starke Einströmen der philosophischen Weltanschauung ins Judentum und Christentum. Das beginnt in den jüdischen Schriften schon im AT selbst, im 9. Kapitel der Sprüche. Philo ist darin völlig Grieche, dass ihm die Welt eine von göttlichen Kräften erfüllte ewige Ordnung ist.

Zuerst in den kleinen apologetischen Reden der Apostelgeschichte meldet sich diese griechische Anschauung, natürlich

[1] I Kor 3 19 Kol 2 8. [2] Jos. c. App. II 36. [3] Ar. 8—11 13.
[4] Just. apol. I 18—20 II 8 13.

noch mit jüdischen Begriffen vermischt. In der Rede in Lystra wird Gott zuerst als der Schöpfer in der Vorzeit eingeführt mit den bekannten jüdischen Ausdrücken. Echt jüdisch ist dann die partikularistische Behauptung, dass Gott sich zunächst nur mit Israel beschäftigte und die Heiden behandelte nach dem laisser aller, laisser faire. Allein wenn trotzdem die ganze Naturordnung als ein Wohlthun Gottes für die Heiden und insofern als ein Beweis („Zeugnis") angeführt wird, so ist dies griechische Popularphilosophie in schlichtester Form, kenntlich auch an der Betonung der Güte Gottes[1]. In der Rede in Athen stehen gleichfalls jüdische Sätze im Vordergrund: Gott der Schöpfer, Polemik gegen den heidnischen Kult, speziell die Bilder, am Schluss die eschatologische Drohung. Dazwischen aber eine Fülle griechischer Anleihen! Die Bedürfnislosigkeit Gottes wird schon, wie in späteren Apologien, hervorgehoben und positiv damit begründet, dass alle Güter der Natur Geschenke Gottes seien, z. B. das Leben und der Atem. Auch die Heiden haben von Gott ihre Zeiten und Grenzen erhalten, damit sie Gott suchen und finden könnten. Darauf folgt die echt griechische pantheistische Formel: „in ihm leben, weben und sind wir" und deren Begründung mit dem Citat aus Arat, dass die Menschen alle Gottes Geschlecht seien. Schon das Wort „das Göttliche" verrät, dass der Hellenismus eindringt und an Stelle der Person das Abstraktum setzt[2].

Völlig durchdrungen von griechischer Popularphilosophie ist dann der Brief des Clemens an die Korinther. Da erscheint die Gottheit als Vater und Schöpfer der ganzen Welt, d. h. in einem vom urchristlichen weit abliegenden Sinn des Gottvaterglaubens, oder als der grosse Demiurg und Herr des Alls. Dann wird in breiter Ausführung die Festigkeit und Unveränderlichkeit der Natur als das Werk Gottes gefeiert: Wie der Himmel fest steht durch Gottes Hausordnung (dioikesis), wie Tag und Nacht sich ablösen ohne Schaden des einen, wie Sonne, Mond und Sterne ihre festen Bahnen wandeln. Die Erde hält ihre Zeiten inne, das Meer seine Grenzen. Fest ist die Ordnung der Jahreszeiten, der Lauf der Winde, der Fluss der Quellen, die Brunst der Tiere. Das alles hat der Herr des Alls zu Eintracht und Frieden bestimmt, wohlthuend allerwege[3]. Aeusser-

[1] Act 14 15ff. [2] Act 17 23–31. [3] Clem. Rom. 19—21.

lich ist ja diese Naturschilderung nicht weit von derjenigen der Psalmen entfernt. Hier wie dort ist alles Einzelne auf Gottes Befehl zurückgeführt. Trotzdem ist die Stimmung mehr griechisch als jüdisch. Die Selbständigkeit der Natur ist grösser, zwischen ihr und Gott steht dessen feste Dioikesis.

Später giebt uns Clemens den ersten Versuch einer rationalen Begründung des Auferstehungsglaubens mit Analogien der Natur. Es giebt überall eine zeitliche Auferstehung: den Wechsel von Tag und Nacht, von Saat und Ernte. Darin zeigt sich die Herrlichkeit von Gottes Vorsehung. Dazu kommt als weitere Stütze das grosse Auferstehungswunder des Vogels Phönix und zuletzt ein magerer, aber hinreichender Schriftbeweis aus dem AT[1].

Das Schlussgebet richtet sich wieder an den Demiurgen des Alls, der den ewigen Bestand der Welt offenbart hat durch seine Wirkungen. Auf Grund dieses allgemeinen Vorsehungsglaubens erhebt sich dann das oben angeführte Gebet für die Fürsten, die unter dieser Obrigkeit stehen[2].

Am allereinleuchtendsten ist der Einfluss der griechischen Kosmologie und ihres Optimismus am Eingang der Apologie des Aristides. „Ich, o König, kam durch Gottes Vorsehung in die Welt. Und da ich den Himmel schaute und die Erde und das Meer und die Sonne und den Mond und das Uebrige, da erstaunte ich über die Ordnung (dioikesis) dieser Dinge. Da ich aber sah, dass die Welt und was darin ist, nach Notwendigkeit sich bewegt, verstand ich, dass der sie Bewegende und Beherrschende Gott sei. Denn das Bewegende ist stärker als das Bewegte und das Beherrschende stärker als das Beherrschte. Und nun nenne ich Gott, den, der alles leitet[3]." Hier ist direkt ein Grundsatz des Aristoteles in populärer Form übernommen. Griechisch ist auch die Begeisterung für die Schönheit der Weltordnung.

Durch diese griechische Popularphilosophie werden Gott und die Welt fester zusammen gebunden als im jüdischen Glauben. Der Vorsehungsglaube erhält die Basis der natürlichen Religion. Lactanz konnte erklären, dass er ein vor aller Offenbarung feststehendes Gemeingut aller Religionen sei[4]. Eine rationalistische Kosmologie wird zur Unterlage des Christentums. Indes war das nur die eine Strömung, die die neue Religion in sich aufnahm.

[1] Clem. Rom. 24ff. [2] Clem. Rom. 60f. [3] Ar. 1. [4] Lact. inst. I 2.

Denn gleichzeitig werden Gott und die Welt auch auseinandergerissen, wird Gott alles konkreten Inhalts entleert und zur reinen Transcendenz, zur Negation der Welt verflüchtigt. Man kann von ihm nur sagen, was er nicht ist. Dadurch wird die Religion zur Weltflucht und Mystik angewiesen, wenn sie Gott doch haben will.

Auch hier waren die Juden vorangegangen. Philo und nach ihm Josephus hatten schon lange Kataloge der negativen Prädikate Gottes aufgestellt: ungeworden, unveränderlich, ohne Bedürfnis, unbekannt dem Wesen nach, unfassbar, ohne Eigenschaften. Ausdrücklich erklärt Josephus, dass der jüdische Gottesbegriff genau der philosophische sei, wie ihn Pythagoras, Anaxagoras, Plato, die Stoiker, beinahe alle Philosophen lehrten. Hier, wie überall, hatten die Christen nur den Weg zu verfolgen, den ihnen die Juden vorangegangen waren[1].

Schon in NTlichen Schriften finden sich die ersten Spuren dieses negativen Gottesbegriffs, und zwar in den Pastoralbriefen und bei Johannes. Da heisst Gott der „König der Aeonen, der unvergängliche, unsichtbare, einzige Gott" oder „der selige und eine Gott, der allein Unsterblichkeit hat, wohnend im unzugänglichen Licht, den nie einer der Menschen gesehen hat, noch sehen kann[2]." „Gott hat niemals jemand gesehen[3]." Wie weit liegen diese griechischen Gedanken ab vom realistischen Gottesglauben der früheren Juden, die an den Theophanien die grösste Freude hatten!

Selbst Hermas hat in sein kurzes Gebot des Gottesglaubens die Formel aufgenommen: Der alles umfasst, selbst aber nicht umfasst wird[4]. Den ältesten christlichen Katalog mit negativen Gottesprädikaten giebt ein apologetischer Traktat aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts, die Predigt des Petrus. Der Christengott, heisst es hier, ist ein Gott, der den Anfang von allem machte und die Macht über das Ende hat,

> der Unsichtbare, der alles sieht,
> der Unfassbare, der alles umfasst,
> der Bedürfnislose, der alles bedarf,
> der Unbegreifliche, Ewige, Unvergängliche, Unerschaffene,
> der alles schuf durch sein Machtwort[5].

[1] Jos. c. App. II 16. [2] I Tim 1 17 6 15 f. [3] Joh 1 18 I Joh 4 12.
[4] Herm. Mand. I 1. [5] Ker. Pt 2.

Aristides, der die Predigt des Petrus kennt, schildert Gott als den Anfangslosen, Unsichtbaren, Unsterblichen, Bedürfnislosen, höher als alle Leidenschaften und Mängel, als Zorn und Leid und Unwissenheit etc. Durch ihn besteht alles. Er bedarf nicht Opfer und Spende, noch irgend eines Sichtbaren, sondern ihn bedürfen alle[1]. Dem Aristides schliessen sich alle anderen Apologeten mit längeren oder kürzeren Katalogen an.

Dadurch ward nun in den Gottesglauben ein Riss gesetzt, da die stoische Immanenz, der die Lehre von der Dioikesis entspricht, und die von Plato herstammende Transcendenz, die in den negativen Prädikaten zum Ausdruck kommt, nicht zu einander passen. Das eine Mal geht Gott ganz auf in der Weltordnung, das andere Mal gilt er als reine Negation der Welt. Sehr häufig ist dieser Widerspruch gar nicht bemerkt worden; man schob Gott weit hinter die Welt zurück, ohne deshalb auf seine beständige Weltvorsehung zu verzichten. Wo aber der Riss bemerkt wurde, da trat die Lehre von den Mittelwesen ein, die, ohne Gott in das Endliche herabzuziehen, doch seine Kraft im Endlichen nachwies.

Für den Volksglauben stellten Engel und Dämonen die Vermittlung dar zwischen dem weltfernen Gott und den sichtbaren Dingen. Die Philosophie setzte an Stelle der Engel die Logoi oder den Logos und den Geist.

Hier hatte Philo den Christen vorgearbeitet. Er selber war Platoniker, der natürlichen Welt abgeneigt, der jenseitigen Ideenwelt zugerichtet. Den Logos hat er nicht in das jüdische Denken eingeführt. Das haben stoische und aristotelische Philosophen vor ihm gethan. Aber wie er in reichem Mass die Arbeit seiner jüdischen Vorgänger, auch wenn sie anderen griechischen Philosophen folgten, sich aneignete, so hat er auch den Logosgedanken aus dieser Tradition aufgegriffen und ihn platonischem Denken angenähert durch schärfere Trennung und Verselbständigung sowohl Gott gegenüber als der Welt. Schon hiess der Logos zweiter Gott und war das AT auf ihn hin interpretiert worden[2].

Andererseits hatte die Weisheit Salomos den Christen vorgearbeitet. Da erscheint der Geist der Weisheit als die alles durchdringende, unendlich feinkörperliche Weltvernunft nach der Stoa, zugleich jedoch geschieden von Gott selbst[3].

[1] Ar. I. [2] Phl. fragm. bei Eus. praep. ev. VII 13 1. [3] Sap. Sal. 7.

Unter den Christen hatte zuerst Paulus Christus als solchen Weltvermittler, höher als alle Engel, aber tiefer als Gott, gefasst, noch ohne den Namen Logos[1]. Probleme der Philosophie hatten ihn freilich nicht dazu bewogen. Er wollte im ganzen AT Christus finden; das war nur möglich durch eine grosse Gebietsabtretung seitens Gottes und der Engel. Aber allerdings wird Jesus dadurch der in der Welt wirkende Gott.

Dann hatte der Verfasser des Hebräerbriefs die paulinische Christologie ausgebaut mit direkt alexandrinischen Begriffen. Der Sohn Gottes ist der Vermittler der Weltschöpfung, der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und Abdruck seines Wesens, tragend alle Dinge durch das Wort seiner Kraft. Er wird in Psalm 45 Gott genannt, freilich eben als Sohn, d. h. als Untergott[2]. Gerade das Wort „Abglanz" ist in der jüdischen Weisheitsschrift ein Attribut der Weisheit[3]. Aber den Logosnamen auf Jesus anzuwenden, hat dieser Philoschüler noch nicht gewagt.

Dafür erscheint dieser Name klar und deutlich im Prolog des Johannesevangeliums. „Im Anfang war der Logos, und der Logos war zu Gott hin, und ein Gott war der Logos[4]." Abhängigkeit von Philos Schriften ist möglich, obschon nicht einmal absolut nötig. Der philosophische Ursprung geht aus den rein kosmologisch gehaltenen Sätzen des Anfangs klar hervor. Der Logos steht mitten inne zwischen Gott und der Welt. Einerseits ist er „zu Gott hin", andererseits ist durch ihn alles geschaffen[5]. Er heisst ein Gott, aber nicht der Gott; gerade so unterschied Philo zwischen Gott mit oder ohne Artikel und wies im AT diesen Unterschied nach[6]. Der passendste Name ist Sohn Gottes, und zwar einziger Sohn, zur Unterscheidung von den „Kindern" Gottes, die erst durch seine Vermittlung die Kindschaft erlangen[7]. Für die Welt ist er nicht nur der Schöpfer, sondern auch Erhalter, da alles Leben in ihm ist[8].

Es ist nun äusserst wichtig, dass der Mann, der den Logos in das Evangelium einführt, selbst kein Philosoph war und vom Problem der Vermittlung zwischen Gott und Welt gar nicht bedrückt wurde[9]. Er hat gar kein selbständiges Interesse an den kosmologischen Fragen. Auch der Logosgedanke steht bei ihm

[1] Kol 1 15–20. [2] Hbr 1 2–12. [3] Sap. Sal. 7 26. [4] Joh 1 1.
[5] Joh 1 3. [6] Phl. a. a. O. III 253. [7] Joh 1 18 vgl. 1 12. [8] Joh 1 4.
[9] Vgl. Joh 5 17.

im Dienst der Apologetik, nicht der Philosophie. Wenn er trotz alledem dem Logos eine kosmologische Bedeutung giebt, so muss ihn schon eine feste Tradition dazu bestimmt haben. Von Philo oder von anderswoher stand es schon fest, dass der Logos die Welt geschaffen und erhalten habe. Diese fertige Ansicht übernimmt der Evangelist, um von da aus den Uebergang zur Apologetik zu finden, auf die sein ganzer Prolog allein hinzielt.

Er lebte in einer Zeit, da die Gnostiker schon anfingen, ihre endlosen Genealogien von Aeonen zwischen den rein negativen Urgrund aller Dinge und die bestehende Welt einzuschieben. Dass Mittelwesen zwischen Gott und uns stehen, war dadurch noch festerer Glaubenssatz geworden. Er selbst beschränkt diese Mittelwesen auf eines, auf dasjenige, für das die Griechen am meisten Verständnis hatten. Das Kühne ist nur, dass er das in einem Evangelium thut.

Schon Justin berief sich darauf, dass in einer der Memoiren der Apostel von Jesus stand, „er sei dem Vater des Alls der einzige Sohn gewesen, auf besondere Weise aus ihm geworden als Logos und Kraft[1].“ Es war die berühmte johanneische Stelle, die den Logosgedanken in der Kirche herrschen machte. Im Grund steht Justin zum Logos nicht anders als sein grosser Lehrer. Er benützt ihn apologetisch; das Kosmologische interessiert ihn nicht. Es ist ein traditioneller Satz, dass Gott durch den Logos die Welt geschaffen und geordnet hatte, keine neue Lehre Justins[2]. Nur an einem Punkt erkennt man den Fortschritt der Zeiten: Das Hervorgehen des Logos aus Gott wird ein Gegenstand des Nachdenkens. Kein Wunder! Was hatten die Gnostiker alles über das Hervorgehen der Aeonen aus dem Urgrund spekuliert! Justin findet im Feuer die passendste Analogie. Wie aus dem einen Feuer ein zweites sich entzündet, ohne dass das erste vermindert wird, so geht der Logos als ein zweites göttliches Wesen aus Gott hervor, ohne dass Gott selbst dadurch verkürzt wird. Eine andere Analogie, der Logos gleiche dem Sonnenstrahl, der von der Sonne ausgeschickt und bei ihrem Untergang wieder zurückgezogen wird, verwirft er entschieden, weil sie die persönliche Selbständigkeit des Logos aufhebt[3].

Es konnte nicht fehlen, dass, wenn Gott so völlig hinter die Welt zurückgesetzt war, dass all sein Regiment sich durch Mittel-

[1] Just. dial. 105. [2] Just. apol. I 59 64 dial. 114. [3] Just. dial. 61 128.

wesen verwirklichte, die Materie dafür desto selbständiger erschien und ihre Entstehung ein Problem für die christlichen Lehrer wurde.

Wieder hatten die Juden die Theorien ausgebildet mit Hilfe griechischer Begriffe, die dann die Christen übernahmen. Es scheint, dass sie im Interesse ihres Monotheismus zur Lehre von der Schöpfung aus Nichts gekommen sind.

Sie findet sich zuerst im 2. Makkabäerbuch ausgesprochen: „Schau auf zum Himmel und zur Erde, und hast du alles darin gesehen, so wisse, dass aus dem nicht Seienden (ἐξ οὐκ ὄντων) Gott es schuf und so das Menschengeschlecht entstand.“ Darauf soll der Glaube an ein Leben nach dem Tod sich gründen[1].

Diese Theorie fand früh Eingang bei den Christen. Paulus nennt Gott den, der das Nicht-Seiende (τὰ μὴ ὄντα) zum Sein ruft. Er denkt dabei an die Totenauferweckung; doch gilt für die Schöpfung das gleiche Wort[2]. Der Hebräerbrief formuliert den Schöpfungsglauben nach dieser Theorie: Im Glauben erkennen wir, dass die Welt geschaffen ist durch das Wort Gottes, damit aus nicht Erscheinendem (μὴ ἐκ φαινομένων) das Sichtbare entstehe[3]. Die gleiche Theorie legt Hermas nieder im ersten Gebot: Gott ist es, der alles schuf und vollendete und alles machte aus dem Nicht-Seienden (ἐκ τοῦ μή ὄντος) zum Sein[4]. Obschon hebräischen Ursprungs ist diese Theorie doch griechisch in der Form. Sie erinnert daran, dass bei Plato die Materie das Nicht-Seiende (μὴ ὄν) ist.

Eine zweite Theorie setzte die Materie als ewig, jedoch in chaotischem Zustand, und lässt durch Gottes Schöpfung aus dem Chaos den Kosmos entstehen. Diese Theorie konnte an Gen 1: „Die Erde war wüste und leer“ anknüpfen.

Sie findet sich auf jüdischem Boden in der Weisheit Salomos, wo es von der Weisheit heisst: Sie schuf die Welt aus gestaltloser Materie[5]. Von den Christen, die wir kennen, nimmt zuerst Justin sie auf: „Alles hat Gott im Anfang als der Gute geschaffen aus gestaltloser Materie. Indem Gott die gestaltlose Materie umwandelte, schuf er die Welt[6].“

Die beiden Theorien: Schöpfung aus Nichts, Schöpfung aus dem Chaos, sind im Grunde gar nicht so weit verschieden. Philo

[1] II Makk 7 28. [2] Rm 4 17. [3] Hbr 11 3. [4] Herm. Mand. I 1.
[5] Sap. Sal. 11 18. [6] Just. apol. I 10 59.

z. B. braucht Worte der ersten Theorie und denkt nach der zweiten. Wenn nur der Gedanke der Schöpfung streng gewahrt bleibt, ist das übrige einerlei.

Eigentlich ausführliche Kosmologien haben die alten Christen nicht aufgestellt, da ihnen die Erzählung der Genesis genügte und sie kein besonderes Bedürfnis nach dieser Seite hatten. Die Welt war ja Gottes, dieser Glaube stand in der Kirche fest. Erst die Gnostiker, die Schöpfung und Erlösung auseinanderrissen, mussten die griechische Philosophie für kosmologische Fragen ausplündern.

Das Zusammentreffen der Griechen, Juden und Christen im Monotheismus, seiner Begründung und seiner Ausführung trug zu einer mächtigen Erweiterung des Horizonts der alten Christen bei. Es war auf einmal klar, dass das Heidentum keineswegs die gottverlassene, vom Teufel verführte Masse des Verderbens war, für die man es früher ansah, sondern dass es in seiner monotheistischen Philosophie eine grosse, der Wahrheit zugekehrte Seite besass. Dasselbe ergab eine auch nur oberflächliche Betrachtung der griechischen Ethik. Längst waren in Alexandrien stoische Ethik und jüdisches Gesetz als Bundesgenossen zusammengetroffen. Die vier griechischen Kardinaltugenden werden auch von der Weisheit Salomos, vom 4. Makkabäerbuch und von Philo den Juden angepriesen[1]. Schon Paulus hatte sich ethische Begriffe der Popularphilosophie, wie Vernunft, Natur, Gewissen angeeignet und vor der bei Griechen und Juden weit verbreiteten Idee des in das Herz geschriebenen Gesetzes nicht zurückgescheut[2]. Er und seine Nachfolger fanden, dass bei aller Verschiedenheit heidnischen und christlichen Lebens doch eine weitgehende theoretische Uebereinstimmung in den Grundbegriffen des Sittlichen, in dem, was gut und böse zu nennen sei, konstatiert werden dürfe.

Je mehr nun diese Erkenntnis einer gewissen Verwandtschaft des Christentums mit dem Guten und Gesunden des Griechentums bei den christlichen Lehrern sich festsetzte, desto eifriger musste die Apologetik trachten, aus dieser Verwandtschaft Nutzen zu ziehen. Es galt nur einen kühnen Schritt, um auch in den ausserchristlichen Religionen Göttliches anzuerkennen. Eine dop-

[1] Sap. Sal. 8 IV Makk 1 Phl. a. a. O. I 77. [2] Rm 1 32 2 6–16 13 1–5.

pelte Aufgabe erwuchs der Apologetik: Sie musste den Grund der Verwandtschaft des Christlichen und Ausserchristlichen aufweisen, zugleich aber dafür sorgen, dass die Ueberlegenheit des Christentums ausser Frage stand. Sie musste den absoluten Anspruch der Kirche ausgleichen mit dem relativen Recht der sogenannten natürlichen Religion.

Eine grosse Schranke stand ihr im Weg, die alte von Paulus ausgebaute Theorie vom Geist als dem Alleinbesitz der Kirche. Von Haus aus fühlen sich ja die Christen im reinen Gegensatz zu der sie umgebenden Welt. Ihre Gedanken, Gefühle, Erlebnisse kamen ihnen vor als etwas durchaus Eigentümliches, das zunächst nur Widerspruch hervorrief und sich in diesem Widerspruch als etwas nicht aus der Welt Stammendes offenbarte. Auf Grund dieser gemeinchristlichen Ueberzeugung stellte Paulus jene Theorie auf, gemäss welcher der natürliche Mensch von den Dingen des Geistes nichts versteht und verstehen kann[1]. Trotz der harten kirchlichen Zuspitzung offenbart diese Theorie das Kraftgefühl des Eigenen und Souveränen, ohne welches das Christentum sich nie durchgeschlagen hätte durch die Welt. Das alles geriet nun ins Schwanken, wenn die Apologetik sich plötzlich auf das Entgegengesetzte, auf die Verwandtschaft mit dem Ausserkirchlichen berief. Die Eigenart der christlichen Religion drohte in Frage gestellt zu werden.

Was zu erwarten ist, geschah: Die neuen Gedanken setzten sich zunächst neben den alten fest, ohne diese zu verdrängen oder zu schwächen. Das wundervolle Dokument, das uns mitten in den Umwandlungsprozess hineinversetzt, das den alten Widerstandstrieb und die neue Werbekraft zugleich offenbart, ist das Johannesevangelium.

Nach der einen Seite ist diese Schrift ein rechtes Denkmal des engen sektenhaften Zuges im alten Christentum. Die Theorie vom Geist tritt hier in der allerschroffsten Form auf. Während andere christliche Lehrer, wie der Verfasser des 1. Petrus- und Clemensbriefes, unbesorgt annehmen, dass der christliche Geist schon aus den Propheten des ATs redete[2], erklärt Johannes: es existierte in der früheren Zeit gar kein Geist bis zu Jesu Verklärung nach seinem Tode[3]. Energischer kann der Geist und damit die höhere Erkenntnis nicht der Kirche reserviert werden.

[1] I Kor 2 6–16. [2] I Pt 1 10f. Clem. Rom. 22 1. [3] Joh 7 39.

Die Abschiedsreden stellen daher Kirche und Welt in schroffsten Gegensatz. Nur die Kirche bekommt den Geist der Wahrheit von Jesus zugeschickt. Die Welt kann ihn nicht empfangen, weil sie ihn nicht schaut noch kennt. Ihr kennt ihn, denn bei euch bleibt er und in euch lebt er![1] Eine Illustration dazu bildet das Gespräch Jesu mit dem jüdischen Rabbi Nikodemus, in dem Christ und Jude wie Geist und Fleisch sich gegenüberstehen. Nur wer getauft ist und den Geist empfing, ist im stande, die christlichen Geheimnisse zu fassen. Dem Menschen ausser der Kirche ist alles Thorheit; er kann nicht einmal die christliche Sprache verstehen und taumelt von einem Missverständnis zum anderen[2]. Man versteht diese Rede falsch, wenn man die Geburt von oben vor allem als ein sittliches Erlebnis auffasst. Das Sittliche ist hier Nebensache; Sittliches lässt die Rede gelten auch vor dem Eintritt in das Christentum. Auf dem Erkennen, dem Verständnis, liegt der Nachdruck allein. Nikodemus ist der Typus eines Juden, dem trotz aller Weisheit eben die Hauptsache, der Sinn für das Christentum fehlt. Diesen hat man nur in der Kirche. Das sind Gedanken, ähnlich denen des Paulus im I. Korintherbrief. Sie schliessen konsequenter Weise alle Apologetik aus. Es ist das alte Christentum, das so redet.

Aber diese enge Geistestheorie hat ihr reines Gegenstück an der Logoslehre des Prologs. Da wird Apologetik getrieben, und in welcher grossartigen Freiheit! Es giebt Gottesoffenbarung auch ausserhalb der christlichen Kirche. Zunächst im Judentum, dem Eigentumsvolk des Logos, wo die Patriarchen und Propheten etwas von Gott zu hören und zu sehen bekamen[3]; aber nicht nur dort. Der Logos ist das Licht der Menschen. Er erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt kommt[4]. Er war in der Welt längst vor dem Erscheinen Christi. Alles, was in der Welt von Gottesoffenbarung, von Wahrheit existierte und noch existiert, das geht zurück auf den gleichen Logos, den die Christen verehren. Wohl hebt der Prolog deutlich das tragische Gesamtergebnis der Geschichte hervor. Die Offenbarung stiess auf Widerstand, die Welt erkannte den Logos nicht an. Natürlich, das bezeugt die Thatsache des Heidentums, als Ganzes genommen. Auch Israels Geschichte zeugt mehr von Widerstand gegen die Offenbarung als von gläubiger Annahme[5]. Dennoch, es gab Gottes-

[1] Joh 14 17. [2] Joh 3 3—12. [3] Joh 1 11ff. [4] Joh 1 4 9f. [5] Joh 1 5 10f.

kinder vor Jesu Erdenleben[1]. Das Christentum ist keine Neuerung, sondern etwas Uraltes, älter als die Welt. Alles Vernünftige in der Welt ist göttlich, stammt aus Offenbarung. Worin besteht denn aber der Vorzug des Christentums? In ihm allein ist der Logos Fleisch geworden, so dass die volle göttliche Herrlichkeit den Menschen sichtbar und greifbar entgegentrat[2]. Das Christentum hat vor allen anderen Religionen den Vorzug der überwältigenden Evidenz des Göttlichen in der Person Jesu. Darum ist es die Vollendung, der Abschluss der ganzen Offenbarungsgeschichte.

Nur ein griechischer Begriff, der Logos, hat diese Apologetik ermöglicht. Der Evangelist setzt voraus, dass die Leser seiner Schrift mit dem Logosgedanken vertraut sind. Deshalb kann er hoffen, sie zu Christus zu führen; da man Christus nur in der Kirche hat, ist der Zweck der Apologetik klar: Wollt ihr den Logos ganz haben, ganz vernünftig sein, so werdet Christen!

Im Verlauf der Erzählung kehren diese Gedanken des Prologs nicht wieder. Hierin wahrt der Autor Geschmack, dass er seine eigene apologetische Theorie nicht Christus unterschiebt. Aber auf anderem Weg bleibt er seiner Apologetik treu. Er giebt der ausserchristlichen Sittlichkeit eine vorbereitende Stellung als der Propaedeutik des Christentums. Auch das war eine kühne Neuerung. Paulus hatte wohl einmal theoretisch eingeräumt, es könne auch Heiden geben, die das Gesetz erfüllen[3]. Dies Zugeständnis hatte aber bei ihm nur den Zweck, das Pochen der Juden auf ihren Besitz des Gesetzes niederzuschlagen. Praktisch beurteilt er alle Heiden ausnahmslos als verlorene Sünder, in denen nichts Gutes wohnt, die alle Kraft zur Erfüllung des göttlichen Willens erst vom Geist Christi in der Kirche empfangen müssen. Das war bei der Mehrzahl der Christen feste Annahme: alle Heiden sind „Ungerechte", „Sünder", Thäter des Guten giebt es unter den Christen allein. Folge davon war, dass man draussen von den Christen als einer Bande lichtscheuer Verbrecher, die Straflosigkeit suchten, zu reden begann. Man brauchte nur hinzuweisen auf die zum Teil wirklich verworfenen Elemente, denen die Kirche Eingang gewährt. Es scheint, dass schon der Verfasser der Lucasschriften aufmerksam wurde auf das Gefährliche, das in der Auffassung des Christentums als einer Religion nur für Sünder lag. Darum erklärt Petrus

[1] Joh 1 12f. [2] Joh 1 14. [3] Rm 2 14.

in der ersten Heidenrede: In aller Welt, wer Gott fürchtet und recht thut, ist ihm angenehm und kann ein Christ werden[1]. Darüber geht der vierte Evangelist noch weit hinaus, wenn er geradezu das Christentum als die Religion der Guten und Gesunden hinstellt. Allerdings wie vorher Logos und Geist, so ringen hier Anerkennung und Verwerfung der ausserchristlichen Sittlichkeit heftig mit einander um die Herrschaft. Die Abschiedsreden vertreten die alte These: Wie die Rebe von sich allein ohne den Weinstock nicht Frucht bringt, so kann der Christ ohne Jesus nichts thun, d. h. ausserhalb des kirchlichen Glaubens keine wahre Sittlichkeit[2]. Allein eine ganz andere Sprache reden manche Worte der zwölf ersten nach aussen gerichteten Kapitel. Für sie ist das Dasein guter Menschen ausserhalb der Kirche eine unentbehrliche Voraussetzung. „Jeder, der Schlechtes thut, hasst das Licht und kommt nicht zum Licht, damit nicht seine Werke überwiesen werden. Wer aber die Wahrheit thut, kommt zum Licht, damit seine Werke offenbar werden, weil sie in Gott gewirkt sind[3].“ Infolgedessen tritt die Sündenvergebung ausserordentlich stark zurück in allen Reden Jesu. Sie fehlt zwar nicht, denn dass die Welt der Rettung bedarf, bleibt bestehen[4]. Aber bei weitem ist Jesus nicht mehr der Sünderheiland, wie im Lucasevangelium. Der Autor wendet sich laut und vernehmlich an alle gesunden und sittlichen Naturen durch die Einladung: Wer Gottes Willen thun will, der wird die Göttlichkeit des Christentums erkennen[5]. Gerade solche reine, edle Menschen wie Nathanael zieht der Vater zum Sohn, d. h. lässt sie Christen werden[6].

Für uns entsteht hier nur die Frage, worin denn nach dieser Seite der Vorzug des Christentums besteht, wenn es ausserhalb der Kirche Thäter des göttlichen Willens giebt und doch der Weg zur Seligkeit nur durch die Kirche geht. Darauf würde wohl der Autor erwidern, dass das Schauen des Gottesreichs, die Gabe des ewigen Lebens, die Totenerweckung, die innige Gottesgemeinschaft in jedem Fall göttliche Geschenke bleiben, die das Thun des göttlichen Willens nicht von selbst gewinnt oder verdient. Der Gehorsam gegen Gott, der sich im sittlichen Leben äussert, ist wohl eine Bedingung der Seligkeit, aber nicht

[1] Act 10 35. [2] Joh 15 4f. [3] Joh 3 20f. [4] Joh 3 16. [5] Joh 7 17. [6] Joh 1 47.

die Seligkeit selber. So denken alle alten Christen; der einfache Beweis ist ja ihre Eschatologie. Also um der Seligkeit willen muss auch der sittlich gesunde Mensch doch erst noch ein Christ werden. Ausserdem aber zeigt ein Blick in den I. Johannesbrief, wie hoch der Evangelist persönlich über die Gabe der Vergebung denkt. Alle Christen sind Menschen, die Vergebung empfangen haben[1]. Es ist doch seine letzte Meinung, dass das Leben ohne Christus ein vielfaches Sündigen ist, wenn selbst das Leben mit Christus die Sünde nie ausrottet. Darnach sind jene Sätze von den Lichtnaturen, die zum Licht kommen, in ihrer prinzipiellen Tragweite einzuschränken; sie haben nur apologetischen Wert. Gross bleibt trotzdem dies merkwürdige Beispiel einer Apologetik des Christentums ohne Sündentheorie, rein auf Grund des Glaubens an die Anziehungskraft des Guten.

Das Eigentümliche der johanneischen Theologie ist eben, dass in ihr Logos und Geist noch neben einander Platz haben. Vermittelt sind sie nirgends. Weltoffenheit und Weitherzigkeit dort, schroffste Engherzigkeit hier, beide in der Seele des gleichen Mannes wohnend. Er steht auf dem Wendepunkt der Zeiten. Noch bäumt sich in ihm der alte Sektengeist des Christentums gegen jede Annäherung an die Welt auf. Aber zugleich treibt der apologetische Werbedrang ihn hinaus über alle engen Schranken. Philosophie und Antiphilosophie in der gleichen Schrift. So sehen die Werke und die Menschen aus, denen eine Wirkung auf weite und entgegengesetzte Kreise geschenkt ist.

Nicht lang nach Johannes schreibt ein gleichfalls unbekannter Autor die Predigt des Petrus. Er feiert darin Jesus als das Gesetz und die Vernunft[2]. Schwerlich hat dieser Apologet bei dem Wort Gesetz an das jüdische Gesetz gedacht. Die Zusammenstellung mit Vernunft spricht dagegen. Es ist das Gesetz, das alle Menschen kennen und besitzen, die Summe der sittlichen Erkenntnisse, welche die damalige Welt jedem zugetraut hat. Wenn Jesus also Vernunft und Gesetz heisst, so soll er damit als der Höhepunkt aller religiösen und sittlichen Erkenntnis bezeichnet werden.

Ausführlich finden wir diese Anschauung bei Justin, dem philosophischen Fortsetzer des Johannes. Die Apologien arbeiten mit dem Logosgedanken, der Dialog mit Trypho mehr mit der

[1] I Joh 1 8—2 2 12 4 10. [2] Ker. Pt 1.

Gesetzesidee. Aber nun sind die Konsequenzen der johanneischen Apologetik gezogen. Die Pneumatheorie ist fallen gelassen. Das war schon eine notwendige Folge der veränderten Weltlage des Christentums. Die Lehre vom Geist entsprach seiner früheren sektenhaften, weltabgewandten Existenz. Diese gab es völlig auf, als es Schutzschriften an römische Kaiser adressierte, denen ja die Berufung auf den Geist der Christen als ein kindisches Versehen erscheinen musste. Jetzt galt es, sich der Welt zu erwehren, ausgerüstet mit ihren eigenen Waffen. Ebenso aber machte die Sitte der Disputation mit jüdischen Rabbinen die alte Geisttheorie unmöglich. Wer sich auf den Geist beruft, kann und darf nicht disputieren. Die Disputation, dies geistige Duell, erforderte die Anwendung gleicher Waffen, Schriftkenntnis, rechte Auslegung, rechte Schlüsse. Hätten wir freilich erbauliche oder doch antignostische, also innerchristliche Schriften Justins, so würde sich vermutlich ergeben, dass unter Christen noch genug vom Geist ausgesagt wird. Aber aus den Apologien und Disputationen musste er verschwinden.

Die Aussagen Justins über den Logos nehmen sich wie gelehrte Ausführungen des johanneischen Prologs aus. Auch für Justin ist der Logos das Licht der Menschen überhaupt; nur dass Justin diesen Satz bewusst auf die griechische Philosophie anwendet, woran Johannes noch nicht gedacht hatte. In jedem Menschen wohnt Vernunft[1]. Alles, was mit Vernunft geschieht, ist Wirkung des Logoschristus. In den Propheten war der Logos nicht mehr als in den Philosophen, Sokrates, den Stoikern, den Dichtern gegenwärtig[2]. Dabei eignet sich Justin in der zweiten Apologie den stoischen Ausdruck vom samenartigen Logos an[3]. Aber wie bei Johannes ist die volle Offenbarung des Logos nur in der Kirche vorhanden. Hier allein wurde der Logos Mensch und nahm Gestalt an; hier allein erschien er ganz, nicht stückweise, und zwar so klar, dass alle Missverständnisse ausgeschlossen sind[4]. Ausserdem verengt Justin seine freien Sätze von der allgemeinen Logosoffenbarung durch die der jüdischen Apologetik entlehnte Behauptung, dass die griechischen Philosophen ihre Wahrheit doch nur aus dem AT geschöpft resp. gestohlen hätten[5].

Die Aussagen Justins über das Gesetz erheben nun erst die

[1] Just. apol. I 46 II 10. [2] Just. apol. I 5 46 II 13. [3] Just. apol. II 8 13. [4] Just. apol. I 5 II 8 10 13. [5] Just. apol. I 44 59.

Andeutungen des Johannes von einer ausserkirchlichen Sittlichkeit zur klaren Theorie. Es giebt ein natürliches Sittengesetz, das längst vor der mosaischen Aufzeichnung in den Herzen der Menschen existierte. Die Patriarchen lebten darnach und gefielen deshalb Gott wohl. Aber auch griechische Philosophen und Dichter hatten davon Kunde vermöge des Logossamens. Dies natürliche Sittengesetz, das im Laufe der Zeit vielfach vergessen, verdunkelt, entstellt war, hat Christus wieder hergestellt und auf den einfachsten ewigen Ausdruck erhoben [1].

Das ist eine völlig neue Art der Apologetik gegenüber der früheren paulinischen. Der Unterschied liegt in dem viel grösseren Mass des Zugeständnisses an die griechische Welt. Den Christen kommt es zum Bewusstsein, dass ihre Religion dem Griechentum so gut verwandt ist wie dem Judentum. In drei Hauptstücken, dem monotheistischen Gottesglauben, der Ansicht vom Sittengesetz und der sittlichen Freiheit, der Jenseitshoffnung treffen sie mit griechischen Philosophen und Dichtern zusammen. Von dieser Thatsache geht jetzt die Apologetik aus. Ihre zwei grossen Hilfsbegriffe sind die griechischen Ideen Vernunft und Gesetz. Diese werden als Gaben Christi, der Mensch Jesus wird als ihre Verkörperung und Vollendung gedeutet. Durch Vernunft und Gesetz werden alle Menschen bis an die Thür der Kirche geleitet. Aber erst der Eintritt in die Kirche führt sie zur absoluten Wahrheit und Gewissheit. Diese Apologetik beginnt so tolerant und weit wie möglich, aber sie endigt schmal und eng. Sie meint es um kein Haar weniger kirchlich als die paulinische Theorie. Aber religiös gemessen steht sie hinter ihr tief zurück. Bei Paulus stand die Erlösung im Mittelpunkt, hier die Offenbarung, dort das neue Leben, hier das höhere Wissen. Es ist eine Apologetik der Aufklärung; nicht umsonst steht die Vernunft an ihrer Spitze. Eine solche Apologetik musste freilich den Griechen erwünscht sein. Eine grosse Gefahr für das Christentum zog mit ihr herauf: es droht dadurch auf die intellektuelle Stufe herabgezogen, eines guten Teils seiner erneuernden sittlichen Kraft beraubt zu werden. Aber auch ein neuer hoffnungsvoller Ausblick eröffnet sich ihm; es tritt dadurch erst ganz in die grosse geistige Geschichte der Menschheit ein, knüpft an alle grossen und guten Gedanken der Vorzeit an und

[1] Just. dial. 93 28 apol. II 8.

erzeugt in Wechselwirkung mit ihnen, gebend und empfangend eine neue tiefere Erfassung Gottes und der Wirklichkeit.

Die entschlossene Aneignung philosophischer Begriffe durch die Apologetik ist aber nur eine Seite in der allmählichen grossen Verwandlung des Christentums in eine Philosophie ähnlich der philonischen. Verschiedene andere Erscheinungen deuten nach der gleichen Richtung.

Längst zuvor hatten ja Philo und Josephus die jüdische Religion als Philosophie ausgegeben[1]. Das lag der ersten christlichen Verkündigung noch völlig fern. Für Paulus war das Wort Philosophie nur die Bezeichnung einer schlechten, ungöttlichen Kunst[2], und so dachten lange Zeit fast alle Christen. Es dauerte fast ein Jahrhundert von Paulus an, bis ein kirchlicher Christ, Justin, das Christentum die einzige sichere und nützliche Philosophie zu nennen wagte[3]. Aber freilich, die Sachen pflegen den Namen weit verauszugehen. Bereits zwei in den Kanon aufgenommene Schriften, der Hebräerbrief und das Johannesevangelium, geben zu der Frage Anlass, ob hier nicht das Christentum anfängt, selbst philosophisch zu werden.

Der Hebräerbrief steht noch ganz unter jüdisch alexandrinischem Einfluss. Philosophisch ist seine Schriftbehandlung, sein Aufstellen von Definitionen und Dogmen, seine platonische Terminologie. Nirgends im NT finden sich eine solche Definition des Glaubens[4] und solche Dogmen über Weltschöpfung und Wesen Gottes[5] wie hier. Das AT gilt als ein geheimnisvolles Weisheitsbuch, das nach platonischen Voraussetzungen auszulegen ist. Zu Grunde liegt die Unterscheidung zweier Welten, der jenseitigen Ideenwelt und des ihr nachgebildeten Diesseits. Dort sind die himmlischen und wahrhaftigen Dinge, die Bilder (Ideen), hier der Schatten, die Abbilder oder Gleichnisse[6]. Auf dieser Unterscheidung ruht die Definition des Glaubens, dass er „Ueberführung vom Unsichtbaren“[7] sei, d. h. Gewissheit der Ideen. Nur erhält nun dieser ganze Platonismus eine unerwartete christliche Wendung dadurch, dass das platonische Jenseits mit der Eschatologie verknüpft wird und in Zukunft sichtbar werden

[1] Jos. c. App. I 10. [2] Kol 2 8. [3] Just. dial. 8. [4] Hbr 11 1.
[5] Hbr 11 3–6. [6] Hbr 8 1 5 9 11 23 f. 10 1. [7] Hbr 11 1.

soll. Eben durch diese Wendung kommt das Hoffnungsmoment in die Definition des Glaubens hinein. So ist — theoretisch angesehen — das Christentum des Hebräerbriefs platonische Philosophie + christliche Hoffnung. Zugleich ist freilich klar, woher das wirkliche Leben kommt.

Es fragt sich, ob auch das vierte Evangelium eine solche griechische Philosophie, wenn nicht predigt, so doch voraussetzt. Dafür scheint schon die Thatsache zu sprechen, dass es das Lieblingsevangelium der alexandrinischen Philosophen wurde.

Clemens und Origenes haben durch die Vergleichung mit den Synoptikern den Eindruck des Philosophischen bei Johannes gewonnen. Das ist wohl verständlich. Man muss nur darauf achten, was alles nicht mehr von Jesus erzählt wird, und sodann, welche Sprache er redet. Es sind zum grossen Teil Gleichnisse, die der nicht eingeweihte Zuhörer gar nicht verstehen kann, Worte mit verschiedenem Sinn[1], Definitionen Gottes und des ewigen Lebens[2]. Neben der Gottheit Jesu tritt gar nichts an ihm so stark hervor, wie der Lehrer; das ist aber eben der Philosoph. In den ersten Evangelien wird ja Jesus nicht der Erlöser genannt, aber als Erlöser geschildert. Der Jesus des Johannesevangeliums ist nicht Erlöser, sondern höchstens Lehrer der Wahrheit, dass er der Erlöser sei. Er liebt es, eine Fülle von Geheimnissen in scheinbar einfacher Sprache auszustreuen, wie ein Jahrhundert später der Clemens der „Teppiche". Dadurch kommt selbst in die Abschiedsreden gelegentlich etwas frostig Lehrhaftes. Auch die Wundererzählungen nähern sich lehrhaften Gleichnissen; sie veranschaulichen eine geistige Wahrheit; weniger auf das wunderbare Faktum als auf seine höhere Bedeutung scheint es dem Verfasser anzukommen. In diesem Sinn mag man das vierte Evangelium philosophisch nennen.

Trotzdem ist diese von den Alexandrinern aufgebrachte und bis heute verbreitete Auffassung des Johannesevangeliums als einer philosophischen Schrift gründlich verkehrt. Die Hauptidee des Johannes: die Herabkunft des Gottessohns zur Offenbarung, ist ja ganz unphilosophisch. Sie hat ihre Analogie in den Mythen, nicht in den philosophischen Spekulationen. Und die Erweckung des Glaubens an diesen vom Himmel gekomme-

[1] Joh 2 19 f. 3 3 f. 4 10 f. 6 38 f. 51 f. 7 33—36 38 f. 8 18 f. 21 f. 26 f. 32 f. 38 f. 51 ff. 56 f. 11 11 f. 23 f. 12 32 ff. [2] Joh 4 24 17 3.

nen Gottessohn ist ja der einzige Zweck der Schrift. Wohl trägt sie einen stark lehrhaften Charakter, aber was sie lehrt, sind Wahrheiten der kirchlichen Apologetik: die Würde Jesu, das Amt Jesu, die Güter der Gläubigen, die Strafen der Sünder, nicht Wahrheiten der allgemeinen Philosophie. Gott wird als Geist definiert, um die Ueberlegenheit des christlichen Universalismus über jüdischen und samaritischen Partikularismus darzulegen. Das Wort über das ewige Leben aber ist alles eher als eine wirkliche Definition, und alle die Schlüsse, die man daraus zog über den Intellektualismus des Johannes, sind sicher nicht in seinem Sinn gezogen. Wie philosophisch hat man das Wort: „selig, die nicht sehen und doch glauben", gefunden![1] Aber es sagt nichts anderes, als dass man an Jesu Auferstehung glauben müsse, auch ohne Augenzeuge gewesen zu sein. So sind auch die johanneischen Wunder nirgends rein allegorisch gemeint; ihre Thatsächlichkeit ist ja der Machtbeweis des auf Erden erscheinenden Gottes. Das richtige Verständnis des Johannesevangeliums hat Luther gefunden, wenn er es als das grosse mit Paulus übereinstimmende Evangelium der Gnade und des Glaubens wertete.

Im ganzen muss alles, was vom Einfluss des Griechentums auf das Christentum in diesem Zeitraum zu sagen ist, als ein Vorläufiges und daher Unfertiges betrachtet werden. Es ist erst ein Anfang der grossen Hellenisierung des Christentums; daneben existiert die alte Frömmigkeit in voller Kraft und die jüdischen Einflüsse halten den griechischen die Wage; mehr noch, das Judentum, nämlich das hellenistische, ist beständig noch der Vermittler griechischer Bildung für die Kirche selbst. Aber bedeutungsvoll ist dieser Anfang allerdings. Im Keim ist die ganze grosse Umgestaltung des Christentums fast schon um das Jahr 100 vorhanden. Aeusserlich freilich heissen die Griechen nur die bösen Heiden, deren Götter Teufel sind. Während das Christentum sich als das wahre Judentum proklamiert, will es dem Heidentum gegenüber nur als Feind betrachtet werden. Und trotzdem, welche Anleihen macht es auf religiösem und philosophischem Gebiet! Es erhält von der griechischen Religion das Geschenk des neuen Gottes Jesus, die Mysterien, die Höllen-

[1] Joh 20 29.

phantasie; von der griechischen Philosophie rationalen Glauben und Weltanschauung, eine ganz neue Apologetik mit Vernunft und Gesetz, Ansätze zu einer philosophischen Religionsbetrachtung. Der Zuwachs all dieser Geschenke hat dem Christentum Glück und Unglück gebracht. Es wird tief ins Superstitiöse und Magische herabgezogen, bis in dem komplizierten System kirchlicher Weihen und Mysterien die lebendige Person Jesu fast verschwindet. Und die schlechten Ausgeburten des griechischen Intellektualismus, die Sophistik, die rhetorische Phrase, die Disputierlust ziehen in die Gemeinden ein. Allein zugleich erweitert sich der geistige Horizont der Christen, sie fangen an, aus ihrem Heilsglauben eine Weltanschauung auszubauen und verehren in den Werken griechischer Philosophie dieselbe Gotteskraft, die aus Jesus zu ihnen redete. Und das mit gutem Grund. Denn in dieser wüsten Zeit allgemeiner Religions- und Superstitionsmischung machte einzig die griechische Philosophie es den Menschen noch möglich, geistige Realitäten, wie das Evangelium, geistig zu verstehen. Sie allein hat das Christentum dauernd über der Linie des niedersten Aberglaubens gehalten, in dem die heilshungrigen und erlösungsbedürftigen Seelen zu versinken drohten. Für die letzteren war doch am Ende jeder Kultus und jedes Mysterium recht, sofern es bloss Trost und Frieden gewährte. Es war eine gute That des Johannesevangeliums, dass es Christus und die Wahrheit fest zusammenband[1] und dadurch die Religion über die Bedürfnisse und Wünsche des Herzens hinauswies auf die ewigen geistigen Realitäten, deren immer lebendigere tiefere Erfassung das grosse Ziel der griechischen Philosophie gewesen war.

C. Katholizismus und Gnostizismus.

1. Der Ursprung des Gnostizismus.

Da das vielverzweigte und verwickelte Phänomen des Gnostizismus zur Stunde von der theologischen Forschung immer noch unbewältigt ist, hat die Darstellung, will sie nicht völlig problematisch erscheinen, sich vorsichtig an das Wenige, was klar ist, zu halten. Die Ursprungsfrage geht sie nur in einem sehr beschränkten Sinn an: lässt sich der Gnostizismus aus der

[1] Joh 14 6 18 37.

gleichen Wurzel herleiten wie der Katholizismus oder nicht? Ist er von aussen in das Urchristentum hineingetragen oder stammt er aus ihm selbst heraus?

Die Frage kann nur beantwortet werden, wenn der Gnostizismus selbst in den äussersten Umrissen vor der Seele des Lesers steht. Selbstverständlich kann es sich nur um die Hauptzüge, das Gemeinsame der vielen gnostischen Sekten handeln.

Folgende Punkte sind wenigstens einem grossen Teil der gnostischen Schulen und Sekten gemeinsam:

1. Ein bestimmtes Autoritätsprinzip. Der Geist ist Quelle und Norm aller Erkenntnis. Alles Wissen tritt mit dem Anspruch der Offenbarung auf. Heilige Bücher spielen eine grosse Rolle, apokryphe mehr als kanonische. Aber der Geist entscheidet, was in ihnen göttlich ist und was nicht, und er allein versteht die im heiligen Buch enthaltene Offenbarung. Da das AT der Kanon aller Christen war, verfällt es gerade schärfster Kritik und teilweiser Verwerfung oder doch einer Auslegung, die der Verwerfung ähnlich sieht. In jedem Falle ist es nicht höchste Autorität, sondern der Geist, der es auslegt. Dasselbe gilt Jesus und den Aposteln gegenüber. Auch ihnen gegenüber entscheidet der Geist über Annahme oder Verwerfung und über die Auslegung. Natürlich thut dies der Geist nicht als eigener Geist des Menschen, sondern als göttliche Offenbarung in ihm.

2. Ein bestimmter Gottesglaube. Der bis dahin von Juden und Christen verehrte Gott, der Weltschöpfer und Regent des Volkes Israel, ist nicht der höchste Gott, den Jesus offenbarte. Dieser ist vielmehr ein neuer, bis dahin verborgener Gott, der hoch über der Welt und über allen Geistern, auch hoch über dem Weltschöpfer thront. Er ist nicht der Gott dieser Welt, der die Menschen schuf und erhält, wie überhaupt diese Welt nicht ihm direkt gehört. Praktische Folge davon ist die Aufhebung des Vorsehungsglaubens, die feindliche oder doch indifferente Stellung des Christen zu dieser ganzen Welt, der Natur, dem Fleisch, den menschlichen Ordnungen, die alle kein Werk des höchsten Gottes, sondern etwas aus Gott Herausgefallenes sind.

3. Eine bestimmte Eschatologie. Das Ziel des Menschen ist seine Heimkehr aus der Welt der Gottesferne, des Abfalls ins oberste Lichtreich zu Gott. Dieser Heimkehr fähig ist nicht das Kreatürliche am Menschen, sein Fleisch, sondern nur sein aus dem Lichtraum stammendes Element, der Geist oder die

Seele. Diese hat die Bestimmung, sogleich nach dem Tode den Rückweg nach oben anzutreten mitten hindurch durch die unzähligen feindlichen Geister, die sich zwischen Gott und der unteren Welt gelagert haben.

4. Eine bestimmte Christologie. Der Erlöser Christus ist herabgesandt zum Zweck der Offenbarung oder Aufklärung der Menschen. Als göttliches Wesen ist er weder geboren noch gestorben, nur zum Schein Mensch wie wir gewesen, indem er sich mit einem menschlichen Leib bekleidet hat. Sein Werk bestand wesentlich in der Mitteilung des höheren Wissens und der heiligen Weihen.

5. Eine bestimmte Erlösungslehre. Die Erlösung geschieht durch die Befreiung des Menschen aus der Knechtschaft der unteren Götter und durch die richtige Vorbereitung auf die Rückkehr nach oben. Die Befreiung selbst erfolgt durch die Mitteilung der höheren Erkenntnis, die Aufklärung des Menschen über seinen Ursprung, sein Ziel, die Hindernisse und deren Ueberwindung. Dadurch wird das Göttliche in ihm, der Geist, seiner selbst bewusst. Der Christ hat sich alsdann vorzubereiten auf seine Heimkehr durch den Empfang der Weihen und Siegel, die ihm nach dem Tod den Durchgang durch alle feindlichen Geister erzwingen, und durch Askese, Abtötung des Kreatürlichen an sich, das vom Weltschöpfer stammt. Stellenweise ist an Stelle dieser Askese frecher Libertinismus getreten aus der gleichen Wurzel, dem Dualismus heraus. So geht die Erlösung intellektuell, magisch, physisch vor sich.

6. Eine bestimmte Ansicht von der Kirche. Das was die Christen gewöhnlich Kirche nennen, ist gar nicht die Kirche Gottes. Kirche Gottes ist die Zahl der Pneumatiker, d. h. der Menschen, die von ihrem Ursprung her den Samen, den geistigen Teil aus der oberen Welt besitzen. Für sie allein ist Christus erschienen. Sie allein kehren nach dem Tod ins Lichtreich zurück. Diese Pneumatiker zu sammeln und durch Erteilung der höheren Weihen das schlummernde göttliche Leben in ihnen zu wecken, ist das Ziel der gnostischen Propaganda und ihrer Konventikel. Voraussetzung ist die Annahme der natürlichen Ungleichheit der Menschen. Während die Grosskirche sich vergeblich bemüht, diese Ungleichheit durch ihre Mission aufzuheben, lassen die gnostischen Konventikel Welt und Kirche zu Grunde gehen und reservieren den Himmel allein sich selbst.

Dies in Kürze die gnostische Theologie. Welches ist ihr Ursprung?

Nach der Theorie der späteren antignostischen Kirchenväter entstand der Gnostizismus durch einen runden Abfall von der katholischen Theologie. Die katholische Kirche, heisst es, ist sich immer gleich geblieben; verändert hat sie sich nie, verändert haben sich immer nur die Ketzer. An dieser Theorie ist etwas sehr Richtiges: Der Katholizismus hält im ganzen die gerade Entwicklungslinie des Urchristentums ein. Aber gänzlich falsch ist diese Annahme eines Abfalls der Gnostiker aus dem fertigen, unveränderlichen Katholizismus heraus. Beide zusammen, Gnostizismus und Katholizismus, sind erst geworden aus einem Dritten, der Theologie und Frömmigkeit des apostolischen Zeitalters, die weder gnostisch noch katholisch war. Zum Teil ist der Katholizismus sogar erst das Produkt der antignostischen Kämpfe. Es gab eine Zeit, wo die späteren feindlichen Brüder noch friedlich neben einander lebten, wo die späteren Katholiken selbst einer Menge gnostischer Ideen in sich Raum gaben. Denn es hat der Kirche von Anfang an nicht an einer Menge spontan dem Gnostizismus zulaufenden Tendenzen und Stimmungen gefehlt.

Wo liegen im Christentum der ersten Zeit Anknüpfungspunkte und Ursachen der Bewegung?

Eins ist klar von vornherein. Der geschichtliche Jesus und der Gnostizismus haben rein nichts mit einander zu schaffen. Obschon Jesus in den Mittelpunkt der gnostischen Systeme gesetzt wurde, gehen er und seine Anbeter sich gar nichts an. Spekulation und Mystik sind Dinge, die Jesus nicht kannte. Nie entfernt sich seine Predigt vom Praktischen, Sittlichen, von den Aufgaben des menschlichen Lebens. Wohl weiss er sich von der Geisterwelt umgeben, aber seine Neugierde schweift nie dort hinüber. Vom Sturz des Satans im Himmel hören wir in einem Gelegenheitswort, das Lucas erzählt und das nur dazu diente, die Jünger zu trösten[1].

Schon die Christustheorien des Paulus haben sich sehr selten mit dem geschichtlichen Jesus berührt. Was Paulus von Jesus aussagte, das war im Grund ein Mythus und ein Drama, zu dem Jesus den Namen hergab. Allein Paulus vertritt daneben das

[1] Lc 10 18.

ganze praktische Evangelium Jesu; er ist in allem, was er verlangt und erstrebt, ein treuer Jünger seines Herrn. Das macht den grossen Unterschied zwischen ihm und den Gnostikern aus. Das freilich bestätigen uns beide, dass die höchsten Spekulationen über Jesus gar keine Garantie des Christlichen bieten.

Trotzdem hat die spätere Zeit auch bei Jesus gnostische Anknüpfungen gefunden. Sie sind darum lehrreich, weil sie uns zeigen, wie stark in der Kirche selbst gnostisierende Tendenzen lebten.

1. Jesus hatte in Gleichnissen zum Volk geredet[1]. Warum that er das? „Gleichnisse" (Parabeln) bedeuteten für das ganze hellenistische Judentum Rätselreden, nichts anderes. Das Dunkle, der Erklärung und Auflösung Bedürftige war ein Hauptmerkmal des Begriffs. So mussten denn auch die Gleichnisreden Jesu als Rätsel und Geheimnisse betrachtet werden. Das ist überall im NT der Fall. Nach den Synoptikern sind in Jesu Gleichnissen die Mysterien des Gottesreichs enthalten. Das Volk soll sie nicht verstehen, aber auch die Jünger können es nicht, sie sind zu schwer[2]. Nur die „Auflösung" Jesu eröffnet die Gnosis der Parabeln. Der Evangelist Matthäus beruft sich für das griechische Wort „Gleichnisse" auf Ps 78 2, wo „Verborgenes von der Schöpfung her" damit in Parallele steht[3]. Noch weiter geht Johannes, der Jesus überhaupt nur in Gleichnissen und Rätseln reden lässt, zu den Jüngern so gut als zum Volk, und dies damit begründet, dass das Verständnis der Jünger nicht an Jesus heranreichte, solange er lebte und Jesus selbst daher noch nicht alles heraussagen konnte[4]. Diese Theorien sind nicht gnostisch gemeint. Weder Marcus noch Johannes meinen, dass die Gleichnisse Jesu für die Mehrzahl der Christen Geheimnisse enthalten, die vielleicht bloss einige Auserwählte verstehen. Sie wollen einzig hervorheben, wie ganz anders die Jünger Jesus nach der Auferstehung als zu seinen Lebzeiten betrachteten und verstanden. Aber es lag allerdings ein mächtiger Anknüpfungspunkt für die Gnostiker vor, wenn es feststand, dass Jesu Worte oft oder fast immer noch etwas anderes bedeuteten, als der Wortlaut zu sagen schien. In der That herrscht im ganzen zweiten Jahrhundert zwischen Kirche und Häresie völliges Einverständnis über das Wesen der Parabelreden Jesu. Der Unterschied zwischen Gnostikern und Katho-

[1] Mc 4 33 f. [2] Mc 4 10–13. [3] Mt 13 35. [4] Joh 10 6 16 25 f. 12.

liken in diesem Punkt ist ein relativer: Die Gnostiker werfen sich früher und stärker auf die Parabeln Jesu, während die Katholiken, z. B. Barnabas[1] und Justin[2], mit Vorliebe bei den „Parabeln" des ATs verweilen. Daher ist z. B. ein Irenäus eigentlich wehrlos den Gnostikern gegenüber; er hilft sich nur durch die beständige Berufung auf die Glaubensregel, durch den Verweis von den doppeldeutigen Worten Jesu auf die klaren[3].

2. Eine zweite Anknüpfung boten die Unterschiede im Vertrauenskreis Jesu. Bei Marcus erschien der Kreis des Petrus und der Zebedaiden an mehreren Stellen besonderer Liebe und besonderen Vertrauens gewürdigt. Sie allein z. B. sahen das Geheimnis seiner Verklärung, von dem sie nicht reden dürfen bis zu seiner Auferstehung[4]. Ihnen und dem Andreas allein eröffnete Jesus die Zukunft[5]. Sie waren die bevorzugten Lieblingsjünger Jesu. Sollte er ihnen nicht manche Geheimnisse eröffnet haben, welche die anderen Jünger nicht kannten? Schon die Verklärung war ein Beweis dafür, dass solches geschah. Hier hatte Marcus selbst mit einer esoterischen Theorie begonnen: er erzählt eine Geschichte, die der Mehrzahl der Apostel zu Lebzeiten Jesu unbekannt war[6]. Im nachapostolischen Zeitalter musste das Bedürfnis nach Geheimtraditionen solcher Vertrauensmänner noch viel grösser werden. Johannes geht auf dies Bedürfnis ein durch die Einführung des grossen Unbekannten, des Jüngers, den Jesu lieb hatte[7]. Es verhält sich freilich damit ganz eigentümlich. Er erhält gar keine Spezialoffenbarung, sondern stützt bloss durch seine Autorität die Erzählung des vierten Evangeliums. Durch die Theorie vom Geist wird sogar jede Spezialoffenbarung geleugnet. Da zeigt sich also, dass der Evangelist sich wohl anschliesst an Tendenzen seiner Zeit, zugleich aber sie ganz umbiegt. Wir dürfen daraus schliessen, dass diese Berufung auf Vertrauensmänner für Geheimtraditionen in vielen christlichen Kreisen Mode war. Papias, der bei allen alten Christen herumfrägt, was Andreas, was Petrus, was Philippus, was Thomas, was Jakobus, was Johannes, was Matthäus gesagt haben, legt indirekt Zeugnis dafür ab[8]. Aber für die Kirche trat die Zahl der Gesamtapostel an die Stelle aller

[1] Barn. 7 10. [2] Just. dial. 36 52 63 68 76 78 90 113 ff. [3] Iren. haer. II 10 1 27 f. [4] Mc 9 9. [5] Mc 13 3 ff. [6] Mc 9 2–10. [7] Joh 13 23 18 15 19 26 f. 35 20 3–8 21 7 20–24. [8] Pap. fragm. II.

einzelnen Lieblinge. Das ist doch auch nur ein relativer Unterschied.

3. Von grosser Bedeutung war sodann ein ganz vereinzeltes harmloses Wort Jesu, das Marcus zuerst überliefert, die Verheissung des Geistes nach Jesu Tod[1]. Es war damit gemeint, dass die des Redens unkundigen Jünger durch eine höhere Kraft befähigt werden sollten, sich vor Gericht zu verteidigen. Daraus bildete sich die Meinung, dass die Jünger im Geist den Ersatz und Fortsetzer Jesu bekommen sollten. Das konnte nun etwas sehr Verschiedenes bedeuten je nach dem Begriff vom Geist. Aus dem Geist konnten Orakel stammen, oder Zungenreden, oder Weisheit und höhere Erkenntnis. Wurde das letzte betont, so ergab sich, dass die Jünger erst nach Jesu Tod die höhere Erkenntnis erhalten haben. Nun konnte jede spätere christliche Erkenntnis, für deren Auftauchen im Verlauf des Lebens Jesu kein Platz war, aus dem Geist hergeleitet werden — falls man nicht, was auch ein beliebtes Mittel war, sie in Worte des Auferstandenen kleidete. Im vierten Evangelium ist der Paraklet — so heisst hier der Geist als Anwalt der Jünger[2] — der Geber aller höheren Erkenntnis. Er war noch nicht da zur Zeit des irdischen Jesus[3]. Seine Existenz datiert erst aus späterer Zeit. Aber aus ihm stammt alles, was das tiefe universale Verständnis Jesu eröffnet hat[4]. Er bekommt dann freilich als Geist der Wahrheit eine orthodoxe Wendung[5]. Und auch dies ist orthodox, dass der Geist nichts Neues lehren soll, sondern erinnern an das, was Jesus gesagt hat[6]. Allein ein formeller Unterschied zwischen der höheren Weisheit des Johannes und derjenigen aller gnostischen Offenbarungen besteht nicht. Beide ergänzen aus dem Geist heraus Geschichte und Evangelium Jesu.

4. Dazu kam endlich das seltsam radikale Wort Jesu: „Niemand hat den Vater erkannt, als der Sohn“[7], das Jesus im Gefühl seiner Ueberlegenheit über die Schriftgelehrten, die berufsmässigen Kenner Gottes, ausgerufen hatte. Es schien so, als habe Jesus hier seine Offenbarung als etwas absolut Neues, mit nichts Früherem zu Vergleichendes hingestellt. Es war wie ein Strich durch das ganze AT. Im Johannesevangelium erklärt Jesus den Juden, dass nicht sein Vater, sondern der Teufel ihr

[1] Mc 13 11. [2] Joh 14 16 26 15 26 16 7. [3] Joh 7 39. [4] Joh 16 13 f.
[5] Joh 14 17 15 26 16 13. [6] Joh 14 26. [7] Urtext von Mt 11 27.

Gott sei[1]. Der jüdische Monotheismus muss diesem Autor sehr wertlos erscheinen, denn den Vater ehrt bloss, wer den Sohn ehrt[2]. Allerdings sind diese dem Kampf mit den Juden entspringenden Sätze lange nicht so gnostisch gemeint, wie sie klingen. Johannes hält am ATlichen Offenbarungsbuch und also auch am Zusammenhang mit der ATlichen Geschichte durchaus fest, bloss meint er, dass nicht Gott Vater, sondern der Sohn Gottes, der Logoschristus, den Patriarchen und Propheten erschienen sei und diese danach Christen vor Christus gewesen seien[3]. Im Sinn des Johannes erklärt Justin jenes Herrenwort dahin, dass die Juden weder den Vater noch den Sohn erkannten, weil sie nicht wussten, dass der, welcher mit Moses redete, der Sohn Gottes und nicht der Vater war[4]. Das ist gerade nicht gnostisch. Allein wie leicht konnte sich trotzdem das Losungswort: „Der neue Gott und die neue Offenbarung" auf jenes Herrenwort stützen! Was lag näher als zu sagen: Den Judengott kannte man schon vor Jesus, also war er nicht der Gott, den Jesus allein offenbarte? Der Gott des ATs ist nicht der Vater Jesu Christi.

Das sind aber auch alle gnostischen Anknüpfungen bei Jesus. Im Grund ist das alles nicht der wirkliche Ausgangspunkt der gnostischen Bewegung. Es bleibt dabei: Jesus und die Gnostiker gehen sich nichts an. Aber nachdem man einmal dem Gnostizismus zu tendierte, konnte man von rückwärts aus auf die angeführte Weise Jesus in die gnostische Theologie hineinziehen. Das geschah von dem Augenblick an, da die synoptischen Evangelien sich in der Heidenkirche einbürgerten. Da der Grundstock der Synoptiker noch gar keine gnostische Gefahr spüren lässt, die johanneischen Schriften dagegen darauf Rücksicht nehmen, fällt die entscheidende Wendung in die zwei letzten Jahrzehnte des ersten Jahrhunderts zwischen die Entstehung des Marcus- und Johannesevangeliums.

Ganz anders als Jesus hatte Paulus dem Gnostizismus vorgearbeitet. In seiner Erlösungslehre, seiner antijüdischen Apologetik, seiner Gnosis lagen Anknüpfungspunkte für die gnostische Richtung in Hülle und Fülle da.

1. Die paulinische Erlösungslehre geht aus von der völligen Schlechtigkeit dieser Welt. Die Theorie vom Fleisch legte es nahe, in der Materie als solcher den Sitz des Bösen zu suchen.

[1] Joh 8 44. [2] Joh 5 23. [3] Joh 1 11–13 12 41. [4] Just. apol. I 63.

Seine Abfallstheorie riss Gott und die jetzige Welt auseinander und gab der letzteren eine gewisse Selbständigkeit. Seine Geistestheorie setzte den Satan zum Gott dieser Welt[1] oder redete jedenfalls von ihm in dualistischen Worten. In diesem Stück folgen ihm Johannes und Ignatius, denen auch der Teufel der Fürst dieser Welt ist[2]. Auch für Johannes ist der Kosmos etwas Selbständiges, Abgefallenes, der Rettung bedürftig[3] und doch ihrer nur in beschränktem Mass fähig: Jesus bittet nicht für diese Welt[4]. Fleisch und Geist stehen sich wie zwei verschiedene Welten gegenüber[5]. Allerdings macht dann die Fleischwerdung des Logos alle dualistischen Konsequenzen unmöglich[6]. Aber diese Konsequenzen konnten gezogen werden und wurden gezogen. Dann ergab sich direkt die Trennung des Weltschöpfers vom Gott Jesu. Sie allein krönt den Pessimismus dieses Systems. Auch hat Paulus ihr praktisch an einem Stück vorgearbeitet, in der Stellung zum Geschlechtlichen[7].

Die Christologie des Paulus enthält im Keim alle Momente der gnostischen Ausbildung. Jesus heisst der Erlöser (Soter)[8]. Er ist ein Wesen, das gar nicht aus der unteren Welt stammt, sondern vom Himmel her. Seine Natur ist eine himmlische[9]. Im Himmel führte er ein vorzeitliches Dasein, bis er sich zur Erniedrigung herabliess und sich vom Pleroma entleerte. Nun wurde er Mensch[10]. Allein, da er von Natur anderer Art ist, war ihm das Menschsein etwas Fremdes. Daher das „Bild" oder „Gleichnis" des Sündenfleisches, des Menschen, in dem er erschien[11]. Wie nahe lag da die doketische Konsequenz. Es wäre ein Wunder zu nennen, wenn sie nicht gezogen worden wäre. Nach kurzer Zeit stieg er dann wieder zum Himmel hinauf, nachdem er die Dämonen bezwungen hatte[12]. Sein Erlösungswerk war die Offenbarung des Gottes der Liebe und die Eröffnung der jenseitigen Welt.

Diese paulinischen Theorien sind bei Johannes angewandt auf die evangelische Erzählung. Auch hier ist Jesus der Soter[13], der im Himmel weilt und dorther kam, dessen Heimat der Himmel ist[14]. Er allein ist von oben, wir alle sind von unten[15]. Jedoch kommt es bei Johannes nur halbwegs zu einer Erniedrigung. Der

[1] II Kor 4 4. [2] Joh 12 31 14 30 16 11 Ign. Eph. 17 1 19 1 Mgn. 1 3 Tr. 4 2 Rm 7 1 Phil 6 2. [3] Joh 3 16. [4] Joh 17 9. [5] Joh 3 6. [6] Joh 1 14. [7] I Kor 7. [8] Phil 3 20 Eph 5 23. [9] I Kor 15 47 f. [10] Phil 2 6 f. Kol 1 19 2 9. [11] Rm 8 3 Phil 2 7. [12] Kol 2 15. [13] Joh 3 17 4 42. [14] Joh 3 13 6 46. [15] Joh 8 23 3 31.

Soter hat schon auf Erden alle Kräfte der himmlischen Herrlichkeit ausgestrahlt und dadurch den verborgenen Gott geoffenbart[1]. Sein Werk ist, die Menschen aus dem Kosmos zu retten, ihnen den ihnen unbekannten Gott zu offenbaren und ewiges Leben zu schenken. Das alles setzt den konsequenten paulinischen Pessimismus voraus. Wie nahe steht aber der johanneische Christus dem Doketismus! Er braucht nicht zu essen und zu trinken, kann bloss sterben, wenn er will[2]. Er sieht in jedes Menschenherz, thut lauter Wunder Gottes, wird entrückt etc. Das ist die reine Konsequenz nicht der Logosidee, sondern überhaupt des himmlischen göttlichen Ursprungs Jesu. Zugleich ist klar, dass für diese ganze Betrachtung die Parusie und das Eschatologische überhaupt fast wegfällt. Höchstens dies steht am Werke des Erlösers noch aus, dass er uns in die obere Welt heimholt[3]. Ganz anders dachte in Wirklichkeit Johannes als Gemeindechrist[4]. Im Evangelium schreibt er als Gebildeter.

Auch die Erlösungslehre im engeren Sinn tendiert schon bei Paulus stark auf das Gnostische hin. Der Geist ist der Faktor, auf den alles ankommt. Er ist bei Paulus ein Geschenk Gottes oder Christi, das bloss die an den Soter Glaubenden bekommen. Die Erlösung besteht im Empfang und im Wachstum des Geistes. Der Geist ist aber an Medien gebunden, wie vor allem die Kirche, die Sakramente. Durch Kirche und Sakrament erhält der Christ die neue Kraftzufuhr von oben[5], durch die oft hart das Asketische streifende Bändigung der Triebe hilft er selbst mit, dem Geist ein würdiges Heim zu bereiten[6]. Schon jetzt ist der Christ neues Geschöpf, auferstanden, Glied am Leib Christi[7]. Aber erst durch die Eschatologie wird der Prozess vollendet, das Fleisch ganz vernichtet, und es kehrt der Geist in seine Heimat zurück, denn „Fleisch und Blut kann das Gottesreich nicht ererben“[8].

Nicht wesentlich anders denkt der Nachfolger des Paulus, Johannes, über die Erlösung. Der Anfang des Neuen ist die Wiedergeburt oder Geburt von oben, der Uebergang vom Tod zum Leben[9] — das Ende die Heimkehr in die obere Welt. Aber der Geist tritt bei Johannes sehr stark zurück, während das, was

[1] Joh 1 14 2 11 11 4 40 17 4. [2] Joh 4 10 34 10 18. [3] Joh 14 3.
[4] I Joh 2 28 3 2 f. [5] I Kor 10 3 f. [6] Gal 5 24. [7] II Kor 5 17 Rm 6 4.
[8] I Kor 15 50. [9] Joh 3 3 5 24.

der Mensch selbst thun kann und soll, im Vordergrund steht. Das ist bereits der Gegensatz zu der Ueberspannung der Geisttheorie bei den Gnostikern. Immerhin wird das neue Leben so geschildert, wie später bei Valentin, als der Sieg über die Welt und die Befreiung aus ihren Banden. Sehnsüchtig blickt der Christ dem Ende dieses Sieges entgegen. Die Taufe vermittelt die Geburt von oben, das Abendmahl bringt Himmelsspeise und kräftigt das neue Leben[1]. Stark tönen überall gnostisierende Ausdrücke an, Gott wohnt in den Christen, sie sind in Gott[2]. Gott und Christus kehren zusammen ein in der Seele des wahrhaft Frommen[3]. Wie die Gnostiker sagen: „Wir sündigen nicht, und wir haben nicht gesündigt“[4], so erklärt auch Johannes: „Wer aus Gott geboren ist, der kann nicht sündigen, denn Gottes Samen, der Geist, wohnt in ihm[5].“ Der Teufel darf ihn gar nicht anrühren[6]. „Wir sind aus Gott und die ganze Welt liegt im Argen[7].“ So heftig Johannes die Gnostiker bekämpft, zum mindesten die Ausdrücke, die er braucht, sind oft den gnostischen zum Verwechseln ähnlich.

Die Vollendung des Paulinischen Pessimismus ist die Lehre von dem vom höchsten Gott verschiedenen Weltschöpfer, die der paulinischen Christologie der Doketismus, die der Erlösung durch den Geist die physisch-magische Erlösungslehre, die der Eschatologie die Leugnung der Auferstehung des Leibes. Freilich sind das lauter Konsequenzen, die Paulus selbst verabscheut hätte; es ist auch kinderleicht, sie auf Grund seiner Briefe zu widerlegen. Das Beste, das Christliche der paulinischen Theologie ist dem Gnostizismus entgegengesetzt. Immerhin enthält die paulinische Erlösungstheologie ein starkes gnostisches Ferment. Spekulationslust, Mystik, Askese, selbst Magie fand in ihr reichliche Nahrung. Die Fortsetzung, die Paulus in der johanneischen Theologie fand, ist ein Beweis dafür, wie man in kirchlichen Kreisen, die sich gegen den Gnostizismus stemmten, von Paulus her stark gnostisch beeinflusst war. Der Unterschied der Gnostiker und des Johannes ist öfters nur der, dass Johannes vor seinen eigenen Konsequenzen Halt macht.

2. Auch die antijüdische Apologetik des Paulus konnte vielen wie ein halbes Ding erscheinen, das eine konsequente

[1] Joh 3 5 6 51 53 ff. [2] I Joh 1 6 2 24 4 12 f. 15 f. [3] Joh 14 23.
[4] I Joh 1 8 10. [5] I Joh 3 9. [6] I Joh 5 18. [7] I Joh 5 19.

Ausbildung erforderte. Paulus hatte das jüdische Gesetz verworfen und zugleich für von Gott eingegeben erklärt. Konnte man dabei stehen bleiben? Hob doch Paulus gelegentlich selbst hervor, dass das Gesetz von Engeln gegeben sei und den Weltelementen nicht fern stehe[1]. Dies hiess doch soviel als: Es stammt nicht vom guten Gott. Barnabas, ein kirchlicher Lehrer, ging so weit, die wörtliche Befolgung des Gesetzes auf eine teuflische Verführung zurückzuführen[2]. Zugleich leugnete er, dass Gott mit den Juden einen Bund geschlossen habe[3]. Bei Johannes redet Jesus immer von eurem, — d. h. der Juden — Gesetz[4]. Das alles rief die Theorie herbei, die den Gesetzesgott und den Vater Jesu Christi trennte. Freilich stand dem entgegen die positive Stellung Jesu selbst zum Gesetz. Allein die Synoptiker leiteten dazu an, Unterschiede im Gesetz zu finden[5]. Das Ceremonialgesetz jedenfalls konnte nach seinem Wortsinn nicht vom höchsten Gott stammen.

Folge davon war ein praktischer Antinomismus. Es kommt nur an auf Glaube und Liebe und Geist. Alles andere ist Nebensache. Für den Christen giebt es kein Gesetz und nichts Verbotenes. Alles ist erlaubt[6]. Die Christen sind frei[7]. Eine ganze Reihe paulinischer Worte — natürlich aus ihrem Zusammenhang herausgerissen — scheinen für den Libertinismus zu sprechen. Dabei konnte man dann diesen Libertinismus tiefsinnig oder gemein verstehen, je nachdem man wollte.

In seiner Auseinandersetzung mit den Juden hatte Paulus die doppelte Prädestinationslehre aufgestellt. In ihr war dem Denken ein scharfer Widerspruch gegeben. Der gleiche eine Gott sollte Gefässe des Zorns und Gefässe der Gnade geschaffen haben[8]. Undenkbar! Die doppelte Prädestination setzt einen doppelten Gott voraus. Vom Gott der Gnade stammten die Geretteten, vom Gott des Zornes die Verlorenen.

Nun las man bei Paulus viel von sarkischen und pneumatischen Menschen[9]. Die Pneumatiker hatten ihr gutes Teil vom christlichen Gott empfangen. Aber woher hatten die Sarkiker ihr böses Teil! Darauf gab Paulus keine Antwort. Was lag näher, als für die Fleischesmenschen einen anderen Ursprung,

---

[1] Gal 3 19 4 9. [2] Barn. 9 4. [3] Barn. 4 6–8 14 1–4. [4] Joh 8 17 10 34. [5] Mc 10 5 ff. 12 29–34 Mt 5 21–48. [6] I Kor 6 12 10 23. [7] II Kor 3 17. [8] Rm 9 21 ff. [9] Rm 8 5–9.

einen anderen Gott anzunehmen? Sofort verbündet sich der neue Prädestinationsgedanke mit der Idee der zwei Menschenklassen.

Diese Verbindung lässt sich bei Johannes am besten erkennen. Er denkt scharf prädestinatianisch, aber zugleich dualistisch. Es giebt Gotteskinder und Teufelskinder. Beide haben ewigen transcendenten Ursprung[1]. Der Geist ist der Same, den das Gotteskind aus der oberen Welt mitbekommen hat[2]. Von da aus ist die Freiheit aufgehoben. Johannes tritt dennoch für sie ein und sprengt den Dualismus. Er will auf die Seite der Apologeten, nicht der Gnostiker gehören. Er hält fest daran, dass es einen Uebergang giebt vom Tod zum Leben, vom Fleisch zum Geist durch das Wunder der Bekehrung. Dadurch nimmt er der Theorie der zwei Menschenklassen ihren aristokratisch-deterministischen Beigeschmack. Er denkt nicht wie die Gnostiker, wenn er auch zuweilen so redet.

3. Aber am allerstärksten hat Paulus durch seine Gnosis der neuen Richtung vorgearbeitet, die ja auch nach ihr benannt ist. In Betracht kommt dabei sowohl die Form der Gnosis, ihre Definition und die Bestimmung ihres Verhältnisses zum Glauben, wie der Inhalt, die durch pneumatische Exegese gewonnenen angelologischen und christologischen Spekulationen.

Die Definition der paulinischen Gnosis lautete dahin, dass sie geoffenbartes Verständnis der Offenbarung ist. Drei Merkmale konstituierten ihren Begriff: sie steht höher als der Glaube, ist Eigentum Einzelner und stammt aus dem Geist. Genau die gleiche Auffassung vom Wesen der Gnosis vertreten die kirchlichen Lehrer des nachapostolischen Zeitalters, z. B. die Verfasser des Hebräer-, Clemens-, Barnabasbriefs. Es macht nichts aus, wenn sie betonen, dass alle Christen die Gnosis besitzen sollten, da ja alle auch mit Geist ausgerüstet sind. Denn in Wirklichkeit wissen sich gerade diese Briefschreiber als die Vertreter des höheren Wissens gegenüber ihren Adressaten, die sie erst dazu erziehen![3] Die klassische Stelle für die kirchliche Auffassung der Gnosis enthält der Hebräerbrief: „Ueber Christus Melchisedek ist viel zu sagen, und es ist schwer auszulegen, weil ihr harthörig geworden seid. Denn da ihr der Zeit nach solltet Lehrer sein, bedürft ihr vielmehr wiederum der Belehrung über die Elemente des Anfangs der Worte Gottes und habt es dahin

[1] Joh 8 40–47 10 26–29. [2] I Joh 3 9. [3] Barn. 1 2–5 8 4 9.

gebracht, dass ihr Milch braucht statt fester Speise. Wer sich an Milch hält, versteht nichts vom Wort der Gerechtigkeit, denn er ist unmündig. Die feste Nahrung aber ist für Vollkommene, für die, deren Sinne durch Uebung geschult sind zur Unterscheidung von gut und böse. Darum wollen wir das Wort vom Anfang Christi dahinten lassen und uns zur Vollkommenheit erheben, nicht abermals das Fundament legen mit Busse von toten Werken, Glauben an Gott, Taufenlehre und Handauflegung, Totenauferstehung und ewiger Verdammnis[1]." Vom Geist ist hier nicht die Rede; der von Philo gebildete Verfasser folgt einer wissenschaftlichen Auslegungsmethode, die für ihn fast die Stelle der Inspiration einnimmt. Aber deutlich ist die stolze Erhebung der Gnosis über die Pistis und des Lehrers der Vollkommenheit über die unmündige Menge. Zwischen kirchlichen und gnostischen Lehrern besteht kein Unterschied hinsichtlich des Wesens der Gnosis und ihres Rechts.

Dazu kommt ein Weiteres. Die kirchlichen Lehrer übten, hierin dem Paulus folgend, ihre Unterscheidung des doppelten Schriftsinnes am AT aus. Der Verfasser des Hebräerbriefs thut dies in der platonischen Art, dass er zwischen Idee und Erscheinungsbild unterscheidet und allen ATlichen Realitäten nur den Wert von Erscheinungsbildern, Schatten zugesteht[2]. Die Anwendung dieser Methode auf die Worte Jesu und die Schriften des Paulus tritt uns bei kirchlichen Lehrern noch nicht entgegen. Sie bestand aber auch zu Recht, wenn Jesus nach Johannes die meiste Zeit in Gleichnissen geredet hat[3]. Die Gnostiker entfernten sich grundsätzlich nicht von den kirchlichen Lehrern, wenn sie die platonische Methode des Hebräerbriefs auf die Objekte des christlichen Glaubens übertrugen. Dadurch kam eigentlich erst Klarheit in das Verhältnis der Gnosis zur Pistis hinein. Es ist nicht derselbe Gegenstand, der sich dem Glauben als Thorheit, der Gnosis als Weisheit darbietet. Sondern der Glaube geht nur auf das Abbild, den Schein, während erst die Gnosis das Urbild im Jenseits erfasst. Das ist die spätere Valentinianische Methode. Die Kirche war ihr prinzipiell wehrlos preisgegeben. Ansätze sind vielleicht schon bei Johannes vorhanden. Da gelten doch Taufe und Abendmahl als Sinnbilder höherer Wahrheiten, der Geburt von oben, der Speisung mit dem Logos[4].

[1] Hbr 5 11–6 2. [2] Hbr 8 5 9 23 10 1. [3] Joh 16 25. [4] Joh 3 3 5 6 53–58 62 f.

Die Wunder sind nicht bloss Machtbeweise des Messias, sondern zugleich Allegorien geistiger Begriffe, z. B. die Heilung des Blindgeborenen und die Erweckung des Lazarus[1]. Der Tod Jesu bedeutet scheinbar das Gericht über Jesus, in Wahrheit das Gericht über den Teufel[2]. In der Konsequenz dieser Ansätze liegen die grossen Allegoresen des Lebens Jesu und des paulinischen Kreuzes bei Valentin. Der Unterschied ist nur der, dass Johannes zugleich dem Wortsinn Bedeutung beilegt, während die späteren Gnostiker ihn ganz verwerfen.

Aber auch der Inhalt der paulinischen Gnosis war bedeutungsvoll für die häretische Entwicklung. Geoffenbarte Auslegung des ATs sollte die Gnosis sein. Thatsächlich offenbarte sie lauter Dinge, die mit dem AT in nur losem Zusammenhang standen. Sie las aus dem heiligen Buch eine grosse überirdische Geschichte Christi und der Geister heraus, entdeckte die Geheimnisse vom Abfall, Kampf und Versöhnung der Geister, setzte Jesus und sein Kreuz als die Centralsonne ins Geisterreich ein[3], bildete die Begriffe von der Fülle (Pleroma) und der Entleerung (Kenosis) der Gottheit in Christus[4]. Auch die Syzygie Christus und die Kirche, das Urbild der menschlichen Ehe, entdeckte Paulus im AT[5]. Es lässt sich nachweisen, dass diese angelologischen und christologischen Spekulationen die kirchlichen Kreise tief aufgeregt und beschäftigt haben. Der Verfasser des Hebräerbriefs und Hermas arbeiten zum Teil in fast entgegengesetzter Weise daran, Christi Stellung zu den Engeln und Erzengeln abzugrenzen; beide geben ihm die Centralstelle im Geisterreich[6]. Bei Johannes ist ein Wort im Gespräch Jesu mit Nikodemus besonders wichtig: „Wenn ich euch das Irdische sagte, und ihr glaubt nicht, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch das Himmlische sage!“[7] Demnach hat der Christ von Christus oder dem Geist her ein geoffenbartes Wissen über die himmlische Welt, zu dem jedenfalls die Gewissheit, dass der Satan der Vater der ungläubigen Juden ist, und dass er vom Himmel gestürzt ist, gehört[8]. Wie eine Auslegung des johanneischen Wortes sieht eine Stelle bei Ignatius aus in dessen Brief an die Trallianer. Ziel des christlichen Wissens sind die himmlischen Dinge. Dazu gehören die Rangordnungen

[1] Joh 9 5 6—7 39 11 43 f. 23—26. [2] Joh 16 8—11. [3] Kol 1 15—20. [4] Kol 1 19 2 9 Phil 2 6 f. [5] Eph 5 31 f. [6] Hbr 1 3—2 9 Herm. Sim. IX 12 8 VIII 3 2 f. V 5 2 f. [7] Joh 3 12. [8] Joh 8 44 12 31.

der Engel und die Heere der Archonten, Sichtbares und Unsichtbares, das alles in Beziehung auf Christus und das Kreuz. Denn auch die Engel und Geister macht einzig der Glaube an das Blut Jesu selig. Jedoch kommt dies ganze höhere Wissen sogar dem Ignatius fast zu hoch vor, geschweige den Unmündigen der Gemeinde, die nur darunter Schaden leiden könnten[1]. Das ist eine Probe für den Inhalt kirchlicher Gnosis. Sie ist der häretischen wesensverwandt.

Man kann in der That den Paulus nicht davon freisprechen, dass er der gnostischen Bewegung Vorschub geleistet hat. Dinge, die bei Jesus ganz fehlen, kamen durch ihn in das Christentum hinein: Spekulationen verwegenster Art, die vor keiner Schranke des Geisterreichs Halt machten, Einführung der Mystik durch die Theorie von dem in uns wohnenden Christus oder Geist, Schlagworte des Libertinismus und zugleich Verherrlichung der Virginität, Wertschätzung der Erkenntnis in einem den Griechen entgegenkommenden Sinn. Wichtiger als alle diese Einzelheiten ist die Gesamthaltung seines Systems, sein Dualismus, der Welt und Kirche, Adam und Christus, Fleisch und Geist, Vernunft und Geist, Willen und Gnade schroff einander gegenüberstellt und einzig durch den das ganze Weltdrama regierenden Gott verbindet. Trotzdem war Paulus im Kern seines Wesens dem Gnostizismus völlig fremd. Er war Kirchenmann im grossen guten Sinn des Wortes, Gemeinschaftschrist, nicht Geistesaristokrat und Egoist wie die Mehrzahl der Gnostiker. Das Sittliche, die Liebe, der Dienst, die Zucht stand ihm hoch über allen Spekulationen und Gefühlen. Alle Theorien, auch die verwegensten, stellt er in den Dienst der ruhigen Arbeit im Gemeinschaftsleben. Er vergass seine eigene Seele samt allem religiösen Genuss, sobald er den Brüdern helfen konnte. Die Freiheit des Gewissens und der Ruhm der Erkenntnis sollen zurücktreten, sobald schwache und ängstliche Gemüter Not leiden. Das ist die helle Kehrseite des kirchlichen Charakters dieses Mannes. Und eben dieser Gemeinschaftssinn hielt ihn fest bei einer ganz anderen Stellung zur Welt, als die Gnostiker sie kannten. Die Welt ist ihm Missionsboden, von Gott gegebene Unterlage seiner Kirche. Sie gehört Gott so gut als die Kirche, die er darauf baut. Es ist der eine Gott, der uns in diese Welt setzte und ins Reich seines Sohnes

[1] Ign. Tr. 5 Sm. 6 1.

erlöst. Gegen die gnostisierenden Irrlehrer in Kolossae hält Paulus fest daran, dass Sichtbares und Unsichtbares, Welt und Kirche in Christus den Mittelpunkt hat. Für diesen grosskirchlichen universalen Sinn hat ihm die Kirche gedankt, als sie sich durch alles Pochen der Gnostiker auf ihren Paulus nicht irre machen liess an der Treue gegen ihren Gründer.

Daraus folgt, dass der Gnostizismus jedenfalls von Paulus nicht geradlinig abgeleitet werden kann, mögen sich später gnostische Lehrer noch so sehr auf ihn berufen haben. Sie haben ihn benützt, sich an ihn gelehnt, aber sie sind nicht ursprünglich von ihm ausgegangen. Persönliche Schüler des Paulus sind überhaupt keine Gnostiker gewesen. Ihr Abhängigkeitsverhältnis von ihm datiert erst seit der Verbreitung der paulinischen Briefe in den meisten Gemeinden, also seit ungefähr den neunziger Jahren des ersten Jahrhunderts. In Gedanken, die sie schon vorher hatten, wurden sie dann durch das Lesen seiner Briefe bestärkt.

Wenn nun der Gnostizismus weder von Jesus herzuleiten ist, der ihm ganz fremd gegenübersteht, noch unmittelbar von Paulus her abgeleitet werden kann, weil bei Paulus die kirchlichen antignostischen Züge nicht weniger stark hervortreten als die dem Gnostizismus Vorschub leistenden, so kann er nur durch die Einwirkung fremder Elemente auf das Christentum erklärt werden. Der Gnostizismus entstand dadurch, dass das junge Christentum in den grossen allgemeinen Religionssynkretismus hineingezogen wurde. Jüdische, babylonische, persische, syrische, ägyptische, griechische Einflüsse stürmten auf die junge Religion ein und erzeugten die seltsamen gnostischen Mischgebilde, die mehr der allgemeinen Religionsgeschichte angehören als der Anfangsgeschichte des Christentums.

Und zwar müssen die jüdischen Einflüsse in der ersten Zeit am stärksten gewesen sein. Die Irrlehrer, gegen welche der Verfasser der Pastoralbriefe [1] und Ignatius [2] kämpfen, werden von ihnen als judaisierend geschildert. Hegesipp berichtet, dass die Gnostiker aus jüdischen Sekten hervorgegangen seien [3]. Der grosse Erzketzer der späteren Kirchenväter, der Magier Simon, war ein Halbjude, Samaritaner [4]. Und die ihn bekämpfenden gnostischen Quellen der Pseudoclementinen stammen gleichfalls aus jüdisch-

[1] I Tim 1 6f. Tit 1 10f. 14 3 9. [2] Ign. Mgn. 8 1 10 3 Phil 6. [3] Eus. h. e. IV 22. [4] Act 8 9f. Just. apol. I 26 Clem. Hom. II 22.

christlichen Kreisen. Freilich waren das alles keine korrekten Juden, wie etwa die Judaisten, welche gegen Paulus intriguiert hatten. Das offizielle, rabbinische Judentum hat solche gnostische Juden gerade so gut wie die Christen in den Bann gethan. Es waren Vertreter eines jüdischen Glaubens, der selbst fremden Religionseinflüssen unterlegen war.

Es ist leicht zu erklären, wie es kam, dass Juden, scheinbar Anhänger der stabilsten, abgeschlossensten Religion, sich in die allgemeine Religionsmischung hineinziehen liessen. Was den Juden zum Juden macht, ist etwas rein Praktisches, das strenge Festhalten am nationalen Gesetz. Der Begriff des Dogma existiert hier gar nicht im gewöhnlichen Sinn. Der Glaube ist frei. Es hat daher gar nie Glaubensstreitigkeiten unter den alten Juden gegeben. Die Apokalyptik vertrug alle verschiedenen Zukunftsphantasien neben einander; sie konnte griechische Höllenphantasien gerade so gut aufnehmen, wie babylonische Drachenmythen und persische Auferstehungslehren. Ein Verbot irgend welcher Eschatologie gab es nicht. So war auch der Engelglaube der Hauptsache nach importiert aus Persien und Babylonien. Man scheute vor ganz dualistischen Sätzen nicht zurück, wie man andererseits durch die Mittelwesen, das Wort, den Metatron, die Schechinah, den Monotheismus umrahmte. Das NT ist in vielen seiner Schriften selbst Zeugnis für die Zersetzung des jüdischen Glaubens. Ein Mönchsorden, wie die Essener, beweist uns, dass solche fremde Phantasien schliesslich auch das praktische Leben umgestalten und dem nationalen Gesetz Konkurrenz machen konnten. Damit ist der Weg für die Entstehung des Gnostizismus im Judentum gebahnt. Er ist da, sobald die nationale Gesetzespraxis an einzelnen Stellen gelockert wird durch Folgerungen aus fremden Spekulationen, sobald das Fremde auch im Leben das Jüdische verdrängt. Die Quellen der Pseudoclementinen lassen uns am besten in diese Zersetzung des Judentums hineinblicken. Man erkennt hier, in welche Partien des AT diese Juden sich nicht mehr finden können: Die Anthropomorphismen in der Erzählung von Gott, die schweren Flecken im Leben der Väter, vor allem der blutige Opferkult[1]. In diesem letzten Punkt stimmen sie mit den Essenern überein, im anderen treffen sie mit der Entwicklung der Schriftgelehrsamkeit

[1] Clem. Hom. II 43f. 52.

selbst zusammen. Aber sofort gesellt sich zu dieser Opposition gegen vieles Alte das Bedürfnis nach neuen Heiligtümern und engerer Gemeinschaft. Durch heilige Waschungen, Salbungen, Mahlzeiten sondert man sich von der Volksgemeinschaft zu einem Kreis der Eingeweihten ab. Hier allein wird die Geheimlehre überliefert von der männlichen und weiblichen Prophetie, die abwechselnd die Geschichte durchziehen und Orakel geben, von dem wahren Propheten, Adam-Christus, der sich in vielerlei Namen und Gestalten inkarniert und der uns offenbart, was im AT ewig und gut ist, was zeitlich und ungöttlich[1]. Aber dieses Neue, die Sakramente und Geheimlehren, stammt nicht mehr aus dem Judentum selbst, da es das Hauptstück der jüdischen Religion, den Zusammenhang zwischen Gott und seinem Volk aufhebt.

Somit liegt der letzte Ursprung des Gnostizismus auch hinter dem Judentum zurück. Er ist dem Judentum selbst erst importiert worden. Auf Babylon weist die Rolle, welche die Sieben, die Gestirngötter, in den ältesten Kosmologien einnehmen, auf Persien der gute erlösende Gott, der die Macht der Tyrannen, der Gestirngötter, brechen kann. Babylonische und persische Religion trafen zuerst zusammen und erzeugten die Idee der Knechtung der Seele durch die Schicksalsmacht der unteren Tyrannen und ihrer Befreiung und ihres Aufstieges über alle Gestirne empor zum guten Gott des Lichts. Dann setzten sich diese Ideen in jüdischen Köpfen fest. Der Judengott, der die Welt erschuf, musste sich die Degradation gefallen lassen, selbst an die Spitze der Tyrannen zu treten. Die Thatsache, dass in allen gnostischen Systemen der Judengott der Weltschöpfer ist, beweist, dass die gnostischen Lehren den Umweg durch das Judentum gemacht haben, bevor sie zu den Christen kamen. Für die Christen, die solche Geheimtheorien vernahmen, setzte sich sofort ihr Herr Jesus in die Mitte der Spekulation als Erlöser ein, wie er das schon gewesen war in der Theologie des Paulus. Sie fanden, dass die paulinische antijüdische Erlösungstheologie ja ganz dasselbe ausdrückte, was die neuen gnostischen Lehren nur mit schrofferen Konsequenzen verkündeten. Leute, wie der Magier Simon, haben übrigens sich selbst die Hauptrolle im gnostischen System gegeben. Denn Simon erklärte, dass der un-

[1] Clem. Hom. III 20—28.

bekannte Gott unter den Juden als der Sohn, unter den Samaritanern als der Vater, unter den Heiden als der heilige Geist erschienen sei[1]. Dadurch hat er sich über Jesus gestellt, so sicher als der Vater höher steht als der Sohn.

Schliesslich sind diese gnostisch-babylonisch-jüdisch-christlichen Ideen zu den griechischen Christen gedrungen und empfingen dort erst die Läuterung und Verklärung durch die griechische Philosophie. Man merkt den Unterschied, wenn man die Systeme Valentins und seiner Schüler etwa mit den Spekulationen der Ophiten vergleicht. Auch die höchsten Systeme verhüllen den barbarischen Ursprung nicht, aber sie nähern sich doch stark der dem Neuplatonismus zustrebenden Richtung der Gebildeten. Viele gebildeten Griechen wurden erst durch die gnostischen Geheimlehren dem Christentum zugänglich. Vorher erschien ihnen dieses ganz wie ein jüdisches Gewächs. Der jüdische anthropomorphe Gott, ein Gekreuzigter als Erlöser, die jüdisch sinnliche Apokalyptik, das waren lauter Wahnvorstellungen für aufgeklärte Griechen. Jetzt erfuhren sie von einem höheren reineren Gottesbegriffe, vom blossen Schein des Kreuzestodes, von einer Himmelswelt ohne Fleisch und Blut in rein jenseitigen Farben. Die orientalische Mythologie der Gnostiker zeigte sich näher mit der griechischen Philosophie verwandt als die mit harten Geschichtsthatsachen rechnende Vorstellungswelt des Urchristentums. Wohl strebte ja auch das kirchliche Christentum mit Macht der Hellenisierung entgegen. Aber der Gnostizismus beschleunigte diesen Prozess.

Nur muss man dann zu diesen klar erkennbaren Einflüssen: dem Jüdischen, dem Babylonisch-Persischen, dem Griechischen noch hinzurechnen den ungeheuren Import von Aberglauben und Wahnvorstellungen aus der ganzen damaligen Welt des Völkerchaos. Es war etwas wirklich Internationales in der gnostischen Religion. Zauberformeln aller Art, alte und neueste Mysterienweisheit, ein allgemeines asketisches Heiligenideal und dicht daneben tierische Verirrungen, alles nur Denkbare von Geheimnis und Schwindel hängt sich an die bis zu einem gewissen Grad erhabenen gnostischen Geheimlehren. Das Tiefsinnigste verschmolz sich mit Kindischem und Abstrusem. Das ganze Völkerchaos brachte als erstes Geschenk allen reli-

[1] Iren. haer. I 23 1.

giösen Geheimniskram, dessen es sich rühmte, der neuen Religion dar.

Die Bedingungen für das Aufkommen des Gnostizismus mit all seinem internationalen Gefolge waren ausserordentlich günstig. Man muss sich die älteste Zeit mit einer ungeheuren Freiheit des Denkens und der Lehre vorstellen. Fest stand nur ein Glaubenssatz: Jesus der Herr oder der Erlöser[1]. Alles andere war freigegeben an den Geist. Der Geist war reichlich ausgegossen über Propheten und Prophetinnen, über Lehrer aller Art. Deshalb waren die theologischen Vorstellungen so flüssig und frei. Allerdings hatte man mit dem Judentum den ATlichen Kanon gemeinsam, allein noch war gar nicht fest ausgemacht, was darin stand und was nicht hineingehörte, und die rabbinische Auslegung, die einen Damm gegen die Gnostiker gebildet hatte, war verworfen. Jesus selbst hatte — so meinte man wenigstens — Unterschiede im Gesetz gemacht, Paulus hatte das Gesetz für abgeschafft erklärt. Wie konnte da das AT noch als heilige Autorität gelten! Fest standen allerdings gewisse praktische Grundsätze, wie sie später im Aposteldekret formuliert wurden. Allein Paulus z. B. hatte zum Götzenopferfleisch sich anders als das Aposteldekret gestellt. In dogmatischen Dingen aber gab es noch kein Dogma, so wenig als im Judentum. Der Gnostizismus entstand in einer Zeit, da die Apostel, Propheten und Lehrer noch obenan standen und jeder dieser Geistesträger Autorität für die weitesten Kreise besass. Es scheint, dass die ältesten Verbreiter gnostischer Gedanken fast alle als Geistespersonen, Magier, Wunderthäter, Propheten und Prophetinnen aufgetreten sind. Das erklärt die ungemein rasche Verbreitung ihrer Geheimlehren, ihre Autoritätskraft und die Wehrlosigkeit vieler Christen gegen sie. Sie gaben ja gar nichts Neues, sie behaupteten bloss, wie alle christlichen Lehrer, das besondere Verständnis der Offenbarung zu besitzen. Solang diese Lehrfreiheit bestand, gab es keinen Schutz gegen die Ueberschwemmung des Christentums durch fremde Religionen.

Dazu tritt nun ein anderes Moment hinzu, das uns erst in den Kern der Genesis des christlichen Gnostizismus hineinführt. Der Gnostizismus ist doch nicht bloss von aussen her ins Christentum eingedrungen, er erhebt sich auch aus der Mitte der Ge-

[1] I Kor 12 3.

meinden selbst. Er entsteht im Zusammenhang mit dem Einströmen der heidnischen Massen in die christlichen Gemeinden und der dadurch hervorgerufenen Reaktion engerer heiliger Kreise gegen das Massenchristentum. Schon der I. Korintherbrief des Paulus ist ja denkwürdig für die seltsame Zusammensetzung einer alten christlichen Gemeinde und die grossen Unterschiede in ihr. Diese christlichen Korinther waren zum grossen Teil der Auswurf der Grossstädte, die versunkensten und verkommensten Elemente[1]. Das ist nachher nicht anders geworden. Die Gemeinden rekrutierten sich lange Zeit grösstenteils aus den untersten Schichten der Bevölkerung. Man muss sich ihr Denken roh und abergläubisch, ihren sittlichen Zustand tief unter dem Ideal des Paulus denken. Die Kirche hatte ihre Thore nach aussen weit geöffnet, die Bedingungen des Heils für den Einzelnen beim Eintritt höchst leicht gemacht; kein Wunder, wenn von dieser Einladung im reichlichsten Masse Gebrauch gemacht wurde! So bildete sich von frühester Zeit an ein Massen- und Durchschnittschristentum, das Paulus fleischlich und unmündig genannt hatte und das trotzdem des ewigen Lebens und der künftigen Gottesherrschaft gewiss sein sollte. Nun zeigt uns aber derselbe I. Korintherbrief, dass es von Anfang an über der Masse der Christen eine Anzahl Starke, Wissende gegeben hat. „Wir alle haben die Erkenntnis", war ihr Lieblingswort[2]. Zu ihnen gehörten auch die Apollosleute, die im Christentum Weisheit, intellektuelle Vollkommenheit suchten, wie in einem Mysterienverein. Aber diese Aufgeklärten konnten zugleich Asketen sein; denn es scheint, dass von den nämlichen Korinthern die Freiheit, Götzenopferfleisch zu essen und die gänzliche Enthaltsamkeit in der Ehe gefordert wurde[3]. Kleine Kreise von Vollkommenen, Wissenden, Heiligen neben dem Massenchristentum gehören also von Anfang an zur Signatur der christlichen Religion. In den folgenden Zeiten steigert sich die Kluft. Je mehr Durchschnittschristentum in die Gemeinden eindringt, desto mehr wächst das Bedürfnis des Zusammenschlusses derjenigen Christen, die ein höheres oder doch ein anderes Ideal zu besitzen glaubten. Es kommt nicht darauf an, dass jene Aufgeklärten für unsere Begriffe oft nur Abergläubische höherer Ordnung waren. Sich selbst kamen sie als die Ueberlegenen vor,

[1] I Kor 1 27f. 6 9ff. [2] I Kor 8 1. [3] I Kor 8 1 7 1.

auch wenn sie bloss eine neue Zauberformel vor den Gemeindechristen voraus hatten.

Ein seltsamer Widerspruch begegnet uns hier. Diese engeren Kreise der Eingeweihten und Aufgeklärten sind am schnellsten der Verweltlichung verfallen. Ihre Geheimlehren wie ihre Sakramente und ihre Ethik sind ihnen von aussen zugeströmt aus dem grossen Chaos der Religionsmischung. Das was sie als das höhere Christentum, als den Fortschritt der Erkenntnis proklamierten, ist für unsere Betrachtung die Zersetzung und Auflösung des Evangeliums in heidnischen Synkretismus wirrer Superstitionen und Philosophien. Allein sie selber haben, wenn nicht immer, doch vielfach ihr Werk im Gegenteil als Reaktion aufgefasst. Nicht bloss Marcion gab die Losung: zurück zu Paulus, zum Ursprünglichen und Unverfälschten aus. Fast alle gnostischen Schulen erhoben den Anspruch, Jesus und Paulus besser, reiner zu verstehen als die Gewohnheits- und Gesetzeskirche ihrer Zeit. Diese Kirche erschien ihnen zu gross, zu allgemein, zu sehr Welt- und Sünderkirche. Sie schien so gar nicht zu den hohen Prädikaten: Leib Christi, Gemeinschaft der Erwählten, der Heiligen, der Pneumatiker zu passen. Blinder, stumpfer Autoritätsglaube, weltförmige Ethik, jüdisch-sinnliche Hoffnung — das schienen ihre Merkmale zu sein. Diese Kirche war Welt, Gemeinschaft der Unerlösten, der Psychiker. Im Gegensatz zu ihr ziehen die Gnostiker ihre engen Kreise und sammeln die Heiligen in ihre Konventikel, wo sie ihnen die neue höhere Weihe erteilen und die neue höhere Erkenntnis offenbaren, die erst den Christen zum Christen macht. Der Gnostizismus, so angesehen — und so hat er selbst sich betrachtet — bedeutet die erste grosse Reaktion in der Kirche, die erste pietistische gegen die Weltkirche gerichtete Bewegung.

Jetzt erst wird das Verhältnis der gnostischen Theologie zum Paulinismus klar. Paulus ist zweifellos nicht der Urheber der gnostischen Bewegung, keiner seiner direkten Schüler konnte Gnostiker werden. Denn für Paulus ist die Grosskirche der feste Boden, auf dem er steht, auf dem er wirkt und von dem aus er denkt, die heisse Liebe seines Herzens und der Richtpunkt all seiner Spekulationen. Seine ganze Theologie ist kirchlicher Dualismus, der die Welt in zwei Stücke teilt: ausser Christus — mit Christus, jenem den Tod, diesem das Leben zuspricht und doch beide durch Gott, den Schöpfer und Regierer zusammen-

hält. Aber in dem Augenblick, wo dieser grosskirchliche Standort verlassen wird zu Gunsten der Sekte, ist die pietistisch-gnostische Theologie aus der des Paulus geworden. Und dies ist das entscheidende Ereignis in der Entstehungsgeschichte des Gnostizismus: nicht das Einströmen fremder Gedanken und Riten, sondern die Verlegung des Schwerpunktes aus der grossen Kirche in den kleinen Kreis der Pneumatiker. Dadurch wird der kirchliche Dualismus zum absoluten metaphysischen Dualismus verwandelt. Gott und die Welt fallen ganz auseinander; ebenso Geist und Fleisch, Geist und Vernunft. Die Pneumatiker allein sind ewig von Gott erwählt, alle übrigen, auch die Gemeindechristen, des Teufels oder eines Untergottes Kinder. Christus ist nicht der Welterlöser, sondern der Retter der Pneumatiker, der sie zu ihrem Ursprung ins Lichtreich heimführt. Selbstverständlich wäre dieser Gnostizismus auch ohne Paulus gekommen; es gab eine Menge gnostischer Sekten, die nie etwas von Paulus wussten. Aber eine geistige Macht in der Kirche ist der Gnostizismus geworden, weil er sich die dualistische Erlösungslehre des Paulus erobert und zurecht gelegt hat. Nach demselben Gesetz ist jeweilen später die pietistische oder schwärmerische Theologie entstanden durch Steigerung des paulinischen Dualismus und Verengung der Kirche zur Sekte.

2. Der Kampf und seine Folgen.

Der geistige Kampf.

Schon zu Lebzeiten des Paulus ist es zum ersten Zusammenstoss der Kirche und gnostisierender Richtungen gekommen. In Kolossae traten Irrlehrer auf, die bereits von dem allgemeinen Religionsmischmasch erfasst wurden. Sie rühmten sich der jüdischen Beschneidung und zugleich griechischer Philosophie, empfahlen Engelsdienst und asketische Uebungen[1]. Paulus bekämpfte sie vom Standpunkt seiner Gnosis aus und stellte ihrer Askese christliche Lebensgrundsätze entgegen. Wir wissen nichts über die weitere Geschichte dieser Sekte. Es waren die Sturmvögel vor der allgemeinen Invasion. Diese begann in den zwei letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts und wird fast von allen aus dieser Zeit entstehenden kirchlichen Schriften signalisiert. Die Pastoralbriefe und die Johannesbriefe, ca. 100 geschrieben,

[1] Kol 2 11 8 18 21.

geben uns zum erstenmal einen deutlichen Begriff vom Inhalt der gegnerischen Behauptungen.

Es ist lehrreich, wie schnell man sich doch des Unterschieds bewusst wurde. Wir sehen, wie die paulinische Theologie auch kirchliche Lehrer, z. B. Johannes, stark in eine gnostische Richtung getrieben hat. Man schätzte die Spekulationen hoch, redete dualistisch von Gott und Welt, Geist und Fleisch, streifte fast den Doketismus in manchen evangelischen Dichtungen. Aber die gleichen Lehrer, die eine solche kirchliche Gnosis vertraten, lehnten instinktiv jede Annahme der eigentlichen gnostischen Theologie ab. Das ist nur so zu begreifen, dass das Gefühl für das, was christlich ist und was nicht, im ganzen so stark bei ihnen war, dass es durch keine der Gnosis zutreibenden Spekulationen gefährdet werden konnte. Ein Glück und ein Ehrenzeichen für diese Männer. Ihre Theologie war eine sehr unvollkommene Ausprägung des Christentums. Der wirkliche Jesus passte weder zu den jüdischen noch zu den griechischen Formeln, deren sie sich bedienten. Allein sie trugen die christliche Frömmigkeit in sich, die alle Spekulationen geduldig ertrug bis zu dem Punkt, wo sie selbst alteriert zu werden drohte. Dort reagierte sie sofort und gebot der Theologie ein Halt mitten in ihren Spekulationen. Und nun trat die kirchliche Theologie selbst in den Kampf mit der gnostischen und stellte jeder These der Gnostiker die Antithese gegenüber. Deutlich lässt sich jetzt erkennen, auf welcher Seite jedesmal das Christliche liegt.

1. Am unglücklichsten war der Kampf um den ersten Hauptpunkt, das Autoritätsprinzip. Die Gnostiker proklamierten die Souveränität des Geistes. Sie war gleichbedeutend mit dem Recht der Willkür, mit dem Sieg des Ausserchristlichen über das Evangelium. Auf dem Weg dieser Geistestheorie musste geradezu das Christentum vom Völkerchaos verschlungen werden. Die kirchlichen Lehrer erklärten nun: einzig der Geist Christi, d. h. die christliche Tradition, darf entscheiden. Das war im höchsten Grad vernünftig. Aber die Festsetzung und Abgrenzung der Tradition stellte schliesslich an Stelle des Geistes das kirchliche Recht. Wir werden bei Anlass der kirchlichen Machtmittel davon zu reden haben. Hier kommt etwas anderes in Betracht. Die Göttlichkeit des ATs, selbst des Gesetzes, wird gegen die Kritik der Gnostiker behauptet. Der Geist der Gnostiker wusste sich ja in das AT am wenigsten zu finden, sie setzten es zum

Werk niederer Geister, des Demiurgen oder gar des Satans herab, und benützten für ihre Legitimation alte und junge Apokryphen. Aber in der Kirche spürte man, dass die Zerstörung des ATs dem Christentum den Boden unter den Füssen entzog und es allen Stürmen preisgab. Dazu kommen wichtige praktische Motive. Man brauchte zur Apologetik den Weissagungsbeweis und zu diesem die alten Schriften. Und die Verteidigung des Christentums als der alten erlaubten Religion fiel zu Boden, sobald das AT verloren ging. Es war eine schwierige Position, das AT zugleich gegen die Juden und gegen die Gnostiker als christliches Buch festzuhalten. Aber diese Position wurde behauptet. Der Verfasser der Pastoralbriefe mahnt die Bischöfe daran, sich das AT durch die gnostischen Verdrehungen nicht verleiden zu lassen. „Jede von Gott eingegebene Schrift ist auch nützlich zur Lehre, zur Ueberführung und Zurechtweisung und zur Zucht in der Gerechtigkeit[1].“ Er setzt die jüdische Lehre von der Theopneustie des ATs schon voraus, er kämpft nur für den kirchlichen Nutzen des ATs. Was soll nun aber zum AT gehören und was nicht? Darüber kam man nicht ganz in das Klare. Einerseits unterwarf man sich der Entscheidung der jüdischen Rabbinen in Jabne, die das hebräische AT genau nach seinem heutigen Umfang festsetzten. Infolge davon haben einzelne christliche Lehrer sehr früh auf den Gebrauch jüdischer Apokryphen verzichtet. Der Verfasser des II. Petrusbriefs, der den Judasbrief ganz abschreibt, tilgt oder verwischt sorgfältig die Citate aus Henoch und der Himmelfahrt des Moses[2]. Damit stimmt überein, was später Hieronymus registriert, dass viele Christen den Judasbrief wegen seines Henochcitats verwarfen[3]. Allein in dieser alten Zeit zählten Leute, wie der Verfasser des II. Petrusbriefs, zu den Ausnahmen. Die grosse Mehrzahl der Christen besass ja die griechische Bibel, für die jener Beschluss der Rabbinen unwirksam war. Bis in die Zeit des Origenes muss der Gebrauch apokrypher jüdischer Schriften in der Kirche sehr verbreitet gewesen sein. Wie nun hier kein klares Urteil gefällt wurde, so auch nicht bezüglich der Auslegung. Das Recht der Allegorese blieb anerkannt trotz des gnostischen Missbrauchs derselben. Ohne Allegorese gab es keine Rettung des ATs. Wie weit man hierin gehen durfte, illustriert der Barnabas-

[1] II Tim 3 16. [2] Jud 9 14f. II Pt 2 11. [3] Hier. de vir. ill. 4.

brief am besten, wenn er die rote Kuh auf Christus deutet[1] und die Gematrie des Elieser, die 318 Knechte Abrahams, ausrechnet auf Jesus den Gekreuzigten[2]. Hauptsache blieb, dass nun das AT als göttliches Buch, als der Kanon für die Kirche gerettet wurde. Das war trotz allen schlimmen Folgen, die es brachte, im ganzen ein Glück für die Geschichte.

2. Gegenüber der Trennung des Weltschöpfers und Erlösergottes hält man fest an der Einheit beider. Der Weltschöpfer ist kein Untergott, sondern der wahre, höchste Gott, der Erlöser. Zum erstenmal bekämpft der Verfasser der Pastoralbriefe die gnostische Gottestheorie, indem er die Einheit Gottes betont[3] und der Askese entgegentritt. „Jedes Geschöpf Gottes ist gut. Die Speisen hat Gott den Christen zum Genuss mit Danksagung geschaffen[4].“ Klar erkannte man in der Kirche, dass es sich nicht um blosse Spekulation handle, sondern um das Recht des christlichen Vorsehungsglaubens. Hat der Christ in dieser Welt Gott über sich oder den Teufel? Verdankt er sein Leben, seine Gesundheit und natürliche Kraft dem Gott, der ihn erlöst oder einem Feind desselben? Gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts treten die alten Ausdrücke: „Der Teufel der Fürst dieser Welt“ etc. in christlichen Schriften stark zurück. Irenäus rechtfertigt durch eine kühne Exegese, dass Paulus den Satan nicht Gott dieser Welt genannt habe[5]. Dafür tritt Gott als Schöpfer Himmels und der Erde in Bekenntnisformeln ein[6]. Auf alle Fälle soll eine positive Stellung zur Welt festgehalten werden.

3. Als eine Konsequenz des Gottesglaubens ergab sich die Verteidigung der „Auferstehung des Fleisches“ gegen die rein spiritualistische Eschatologie der Gnostiker. Schon die Pastoralbriefe kennen die Irrlehre: Die Auferstehung sei schon geschehen[7], Polykarp und Justin signalisieren sie weiter[8]. Die praktische Bedeutung des im Grund ja jüdischen Dogmas werden sich wohl diese alten Lehrer, ähnlich wie später Irenäus und Tertullian, klar gemacht haben. Das Fleisch gehört zum ganzen Menschen, wie Gott ihn gemacht hat; wer ihm die Seligkeit abspricht, greift dadurch den Schöpfergott an. Dazu kam, dass man auf das alte Erbstück, die jüdische Eschatologie, nicht verzichten

[1] Barn. 8 2. [2] Barn. 9 8. [3] I Tim 2 5. [4] II Tim 4 4.
[5] Iren. haer. III 7 1. [6] Iren. haer. I 10 1 III 1 2 3 3 etc. [7] II Tim 2 18.
[8] Pol. 7 1 Just. dial. 80.

wollte, allein das erste Räsonnement gab den Ausschlag. Da hat aber Paulus durch seinen Satz: Fleisch und Blut werden das Gottesreich nicht ererben[1], den kirchlichen Lehrern grosse Schwierigkeit bereitet. Irenäus bezeugt uns, dass er die Hauptstütze der Gnostiker war[2]. Schon Justin musste in einer uns verlorenen Schrift sich bemühen, jenem Satz des Paulus eine kirchlich passende Wendung zu geben[3]. Aber wichtiger als Worte des Paulus erscheinen die Erzählungen vom auferstandenen Jesus. Hier fand die Theorie von der Auferstehung des Fleisches ihre Illustration. Es ist doch etwas Grossartiges, wie die alten Märtyrer in den Tod gehen mit der Gewissheit, dass der Gott, der ihren Leib erschuf, ihn wiederherzustellen die Macht hat[4].

4. In der Christologie wird das Beste, die Menschheit Jesu, gerettet gegen ihre doketische Verflüchtigung bei den Gnostikern. Dieser Doketismus trat ungemein früh auf, auch wohl in weiteren als nur gnostischen Schulen, als natürliche Konsequenz der „Gottheit" Christi. Ihm gegenüber tritt schon der Verfasser der Pastoralbriefe für die Menschheit Jesu ein: Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus[5]. Der Verfasser der Johannesbriefe hat Gegner vor sich, welche leugnen, dass Jesus Christus im Fleisch gekommen sei, und welche Jesus auflösen, d. h. unterscheiden zwischen dem himmlischen Christus und dem irdischen Jesus, wie z. B. Kerinth dies that. Dieselben leugnen auch das Blut, d. h. den Tod Jesu. Ihnen gegenüber verficht Johannes den Fleischesleib Christi, seinen wirklichen Tod und die Einheit Jesu Christi, des Erlösers[6]. Bald darauf begegnen uns die Schlagworte des Doketismus bei den Irrlehrern, die Ignatius bekämpft: Zum Schein hat er gelitten, alles Menschliche, das von Jesus erzählt wird: Davidsohnschaft, Geburt, Essen und Trinken, Sterben, Auferstehen hat Jesus nur zum Schein durchgemacht. Im Gegensatz dazu stützt sich Ignatius auf die Sätze des Symbols und fügt zu jedem sein „wahrhaftig" hinzu[7]. Auch hier verficht die Kirche ein praktisches Interesse: Soll die persönliche Heilsgewissheit auf einem Phantom ruhen oder auf einer Realität? Prächtig hebt es Igna-

[1] I Kor 15 50. [2] Iren. haer. V 9 1. [3] Just. bei Meth. de resurr. II 18 9. [4] Ign. Sm. III. [5] II Tim. 2 5. [6] I Joh 2 22 4 2f. 5 6 II Joh 7. [7] Ign. Mgn. 11 Tr. 9 10 Sm. 1 4.

tius hervor: Wozu soll ich mich den Tieren vorwerfen lassen für einen Glauben, der auf Schein beruht![1] Hier hatte die Kirche zudem an Paulus den mächtigsten Bundesgenossen. Der ganze Paulinismus fiel zusammen, wenn sein Mittelpunkt, das Kreuz, ein Phantom war. Die Ausgleichung der so kräftig verteidigten Menschheit mit der Gottheit Christi machte zunächst keine Sorge. Gerade Ignatius nennt Jesus mit Vorliebe Gott[2]. Auf das „Dass" kam es an, das „Wie?" überliess man späteren Geschlechtern. Dankbar dürfen wir diesen Männern immer bleiben, die Jesus gerettet haben vor der gänzlichen Auflösung.

Die physische Erlösungslehre der Gnostiker wird jetzt durch die moralisch-kirchliche verdrängt. Die Gnostiker beriefen sich auf die Pneumalehre des Paulus; mochten sie diese auch einseitig und willkürlich auslegen, sie hatten Recht in dem Hauptgedanken: Der Christ wird dadurch erlöst, dass Kraft Gottes über ihn kommt. Wie wichtig ihnen der Geist war, erkennt man indirekt daran, dass in den Pastoralbriefen wie im Johannesbrief die Erlösung durch den Geist so vollständig zurücktritt. Johannes teilt uns eine Menge Redensarten der Gnostiker mit: „Ich habe Gott erkannt, ich bin im Licht, ich wohne in Gott, ich bin in Gott geboren und Gottes Same wohnt in mir, ich bin vom Tod zum Leben hindurchgedrungen, ich liebe Gott, die Liebe Gottes ist in mir vollendet! Wir sündigen nicht und haben nicht gesündigt[3]." Voran steht immer die Erkenntnis, in zweiter Linie die Mystik als Frucht der Erkenntnis, der Flug der Seele über alle Welt zu Gott und die Einwohnung Gottes in der Seele. Dies Frömmigkeitsideal hatte keineswegs Libertinismus notwendig im Gefolge. Aber selbst bei hohen edeln Seelen war es in der Regel mit Vernachlässigung und Geringschätzung der schlichten Moral, der Liebe, verknüpft. Es ist ein Zeichen der Gesundheit der kirchlichen Kreise, dass sie der Verführung zur mystisch-contemplativen Frömmigkeit, die sich so fest auf Worte des Paulus berief, ebenso fest widerstanden. Der Verfasser der Pastoralbriefe und der der johanneischen Schriften stehen hier Schulter an Schulter neben einander in dem Eifer für das praktisch-sittliche Verständnis des Evangeliums Jesu, in der Abwehr der Spekulationen, der Mystik und Askese. Glaube und Liebe,

[1] Ign. Tr. 10 Sm. 4 2. [2] Ign. Eph. inscr. 1 1 7 2 18 2 etc. [3] I Joh 2 4 6 9 3 9 14 4 17 20 1 8 10.

sagt der Pseudopaulus, ist die Hauptsache, die gesunde Lehre. Auf Gerechtigkeit, Glaube, Liebe, Eintracht mit den kirchlichen Christen kommt es an [1]. Gute Werke sollen die Christen hervorbringen, das ist gut und den Menschen nützlich [2]. Kein Christ darf fruchtlos sein [3]. Frömmigkeit, die zu allem nütze ist, ist besser als Askese, die wenig fruchtet [4]. Der I. Johannesbrief bringt die gleichen Gedanken, nur in der so viel mächtigeren Sprache, die ihm eigen ist. Die Kennzeichen eines Christen sind das Halten der Gebote, das Thun der Gerechtigkeit, die Bruderliebe [5]. Auf gar nichts anderes kommt es an. Erkenntnis und Mystik sind leere Phrasen, sobald die schlichte Moral und Liebe fehlt. Wo aber diese da ist, da ist auch die Erkenntnis und Gottesgemeinschaft. Da Gott kein direktes Objekt unserer Liebe sein kann, sollen wir die Gottesliebe an den Brüdern bewähren [6]. In beiden Briefgruppen tritt die pneumatische Erlösungslehre zurück, ja in den Pastoralbriefen ist sie geradezu aufgegeben, weil sie der Moral Schaden brachte. An Stelle des Geistes treten Kirche und Sakrament; in ihnen kommt die rettende Gnade zu den Menschen. Dann aber soll der Christ selbst arbeiten und schaffen an seiner Erneuerung. Es liegt nur in der Konsequenz dieser Betonung der Moral, dass Justin und nach ihm Irenäus die Freiheit des Willens zu verteidigen beginnen. Natur und Wille war von da an die Parole [7]. Diese Antithese entsprach den wirklichen Gegensätzen. Es handelte sich um Sein oder Nichtsein des Christentums als der höchsten sittlichen Religion.

6. Die letzte Antithese war die wichtigste: Sekte oder Grosskirche, Sammlung der Pneumatiker oder Missionsberuf für alle Menschen. Die Gnostiker hatten sich stolz von der Kirche zurückgezogen und die Beteiligung am Gemeinschaftsleben abgelehnt. Aus dem I. Johannesbrief lässt sich schliessen, dass sie die Brüder, d. h. die gewöhnlichen Christen hassten, richteten und verachteten und sich bloss ihrer mystischen Gottesliebe hingaben [8]. Klarer sagt es Ignatius: „An der Liebe liegt ihnen nichts, nichts an Witwen, nichts an Waisen, nichts an Kranken, nichts an Gebundenen oder Freigelassenen, nichts an Hungernden und Dürstenden. Der Eucharistie und des — kirchlichen

[1] I Tim 1 14 4 11 6 11 II Tim 1 13 2 22 3 10. [2] Tit 3 8. [3] Tit 3 14.
[4] I Tim 4 8. [5] I Joh 2 3 ff. 9 ff. 29 3 7 10 f. 14 f. 4 7 f. [6] I Joh 4 29 f.
[7] Just. apol. I 43 f II 7 Iren. haer. IV 37. [8] I Joh 2 9 4 12.

— Gebets enthalten sie sich[1]. Demgegenüber giebt man die Losung aus: Festhalten an der kirchlichen Einheit und eifrige Bethätigung kirchlicher Liebe. Noch Paulus selbst hat in seinen letzten Briefen diese Losung ausgegeben im Philipperbrief für eine bestimmte Gemeinde[2], im sogenannten Epheserbrief für die Gesamtheit[3]: nehmt euch einander in Liebe an, seid eifrig, die Einheit des Geistes im Band der Eintracht festzuhalten; ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid in einer Hoffnung eurer Berufung; ein Herz, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller. Aber den feierlichsten Ausdruck hat dieser Einheitsgedanke im hohenpriesterlichen Gebet des Johannesevangeliums gefunden. Die Einheit der Kirche in den gnostischen Stürmen ist das Ziel dieses ganzen Gebets, das letzte Vermächtnis Jesu an seine Jünger. Dreimal, viermal wiederholt Jesus die Bitte, „dass sie eins seien wie wir", ich in ihnen und Du in mir, dass sie vollendet sind in eins[4]. Auf diese Aufgabe kirchlicher Einheit zielen überhaupt die ganzen Abschiedsreden mit ihrem prächtigen Mittelstück, dem Weinstocksgleichnis, mit dem neuen Gebot der Bruderliebe, mit der Verheissung des Geistes der Wahrheit[5]. Die reine Darlegung des Ideals ohne alle ausgesprochene Polemik verschafft diesen Ermahnungen ihren wundervollen Eindruck. Von da aus ist es nun zu verstehen, dass die Bruderliebe im I. Johannesbrief, den Pastoralbriefen, bei Ignatius so mächtig hervortritt. Es ist nicht bloss der Eifer für praktisches Christentum im Sinn Jesu, der sich darin verrät, es ist immer auch der Eifer für kirchliche Einheit und kirchlichen Gemeinschaftssinn, der in allen jenen von Ignatius aufgezählten Liebeswerken sich entfaltet. Aber diese auf ihre Einheit und Geschlossenheit so eifrig bedachte Kirche übertrifft nun die gnostischen Sekten durch ihre Weitherzigkeit, ihre universale demokratische Richtung. Während die Gnostiker nur den Pneumatikern das Heil reservieren und Christus für sich allein in Anspruch nehmen, verfechten ihre kirchlichen Gegner, die Verfasser der Pastoral- und Johannesbriefe, den Universalismus des Heils, die Gleichheit aller Menschen vor Gott: Gott will, dass alle Menschen gerettet werden, Jesus ist der Erlöser aller Menschen, die Versöhnung für die ganze Welt[6]. Ebenso

[1] Ign. Sm. 6 2 7 1. [2] Phil 2 1f. [3] Eph 4 2—6. [4] Joh 17 11 21ff.
[5] Joh 15 1—10 13 34f. 14 17 15 26 16 13. [6] I Tim 2 4 4 10 I Joh 2 2.

verwarfen sie die Extrasakramente und das Extrawissen der Sektierer und proklamierten die Gleichheit aller Christen in der Erkenntnis und Reife. Für Johannes sind alle Gläubigen auch Wissende. „Ihr habt die Salbung vom Heiligen und seid alle wissend. Ihr habt es nicht nötig, dass euch jemand lehrt[1].“ Genau so denkt der Verfasser der Pastoralbriefe: Der Glaube ist die Erkenntnis der Wahrheit, etwas Höheres giebt es nicht[2]. Ignatius warnt die Epheser vor dem falschen Salbungssakrament: „Warum denn werden wir nicht alle vernünftig, da wir die Erkenntnis Gottes, nämlich Jesus Christus, empfangen haben?[3] So soll der demokratische Charakter des Christentums gewahrt bleiben; auf der breiten Grundlage des Glaubens werden keine Unterschiede anerkannt als die des Fortschritts oder Zurückbleibens im sittlichen Wandel.

Es ist kein schlechtes Stück Christentum, das die Kirche um jeden Preis gegen die Gnostiker festhalten wollte. Freilich war nicht alles, das sie verteidigte, von gleichem Wert. Das Christentum hält fest an seiner ATlichen Grundlage, es behält die drei Stücke, die es vom Judentum übernahm: den Glauben an den Schöpfergott, die centrale Stellung der Moral, die Hoffnung. Dass es dabei auch für die jüdisch-sinnliche Eschatologie und für das rabbinische Inspirationsdogma kämpfte, war zeitgeschichtlich erklärlich und schadete nicht so viel. Ebenso hält die Kirche vom Evangelium Jesu das Beste fest: seine Verheissung und Forderung, seinen demokratischen, das Licht aufsuchenden Grundzug. Auf keinem einzigen Punkt haben die Gnostiker das Evangelium Jesu für sich. Insofern war der Vorwurf des Abfalls völlig berechtigt. Etwas anders steht es um das Verhältnis der zwei streitenden Parteien zu Paulus. Beide haben Stücke von ihm ergriffen, der Paulus, den die Kirche schliesslich behielt, war nicht der ganze, sondern ein kirchlich beschnittener Paulus. Unleugbar haben die Gnostiker manche Gedanken des Paulus besser verstanden als die Kirche, den Pessimismus, die Eschatologie, die Gedanken von Christo und der Erlösung. Das genuine Verständnis der paulinischen Erlösungslehre hört in der Kirche seit dem gnostischen Kampf auf: Man legt, im Gegensatz zu den Gnostikern, auf den freien Willen, die guten Werke, das Fleisch

[1] I Joh 2 20 27. [2] I Tim 2 4 4 3 II Tim 2 25 3 7 Tit 1 1. [3] Ign. Eph. 17.

einen ganz anderen Wert als Paulus, man würdigt seine natürliche Ausstattung und seine sittlichen Kräfte höher, während man die Gnade und den Geist an die Sakramente bindet und sonst davon schweigt. Allein die Kirche hat mit grossem Takt das für sie Brauchbare herausgefunden — es ist zugleich das Christliche — den Glauben, die Liebe, die Betonung der Werke, den Zusammenhang mit dem AT. Fragt man, wohin Paulus sich selbst gerechnet haben würde, so ist zweifellos klar: auf die kirchliche Seite. Wie wäre er im stande gewesen, seine Kirche preiszugeben zu Gunsten irgend welcher Konventikel Eingeweihter oder Wissender! Der Paulus der Pastoralbriefe entspricht dem wirklichen Paulus — so tief er auch an Geisteskraft unter ihm steht — hundertmal besser als der Paulus, den die Gnostiker sich zurechtstutzten.

Die kirchlichen Lehrer, die dem AT, dem Evangelium Jesu und dem — kirchlichen — Apostel Paulus Treue hielten, haben dadurch das Christentum gerettet vor der grössten und glänzendsten Gefahr. Der Gnostizismus war ein Versuch des Völkerchaos, das Evangelium Jesu zu verschlingen, ein doppelt gefährlicher Versuch, weil er sich in das Gewand der Reaktion kleidete und vorgab, Christus und seine Kraft reiner zu würdigen und zu verstehen. Das Völkerchaos erklärte sich bereit, Jesus die allerhöchste Stelle in der gnostischen Erlösungsreligion zu geben, wenn er sich gefallen lasse, diesem Produkt des Völkerchaos, bestehend aus Aberglaube und Philosophie, Mysterienweisheit, asketischem Ideal, Mystik, Sehnsucht, der Führer zu sein. Es war der wirkliche Teufel, der zu Jesus sagte: alle Religionen der Welt sind dein, wenn du niederfällst und mich anbetest. Aber die kirchlichen Lehrer, die Jesu Sache führten, widerstanden der Verlockung. Lieber ein armer menschlicher, ein gekreuzigter Jesus mit seiner ernsten Moral als dieser König und Gott im Reich des Aberglaubens. In dieser ihrer Antwort war ein ehrliches Stück Achtung vor den Realitäten und ehrlicher Zorn gegen den Schein. Es war etwas von Geradheit, demokratischem Trotz, beschränkter, hausbackener Gesundheit darin, ein grosses Nein gegen alle Religion der Auserwählten, der Aristokraten und religiösen Genussmenschen. Zweifellos reagierte hier der wirkliche Jesus gegen den phantastisch erdachten.

Wenn es nur eine ganze Rettung, ein voller Sieg gewesen wäre! Aber einmal gräbt das Völkerchaos seine Spuren tief in das kirchliche Christentum ein; es gelingt der Kirche nicht, das

Fremde ganz zurückzuschlagen. Die gnostischen Spekulationen werden abgelehnt und die kirchlichen dadurch befestigt. Aber sind die kirchlichen so viel besser oder gescheidter? Die Gottheit Christi und der Logoschristus sind genau so heidnischen Ursprungs wie der gnostische Soter; bloss ist es unendlich schwerer, sie mit dem Menschen Jesus auszugleichen, als dies für die gnostische Christologie war. Ebenso ist die gnostische Mysterienreligion zurückgeschlagen, d. h. reduziert. An Stelle der vielen Weihen und Riten hält die Kirche zunächst zwei fest, Taufe und Abendmahl. Damit bleibt aber ein Stück der physischen und rituellen Erlösungstheologie im Centrum des Christentums. Dies eine Stück reicht aus, um Länder und Jahrhunderte der christlichen Religion der Herrschaft des Aberglaubens auszuliefern. Alle kraftvolle Betonung der Moral ist nicht im stande, die Gefahr, welche die Sakramente heraufbeschwören, zu besiegen. Endlich das asketische Lebensideal hat dem sittlichen des Evangeliums weichen müssen. Wie mächtig wettert der Verfasser der Pastoralbriefe gegen die, welche das Heiraten hindern wollen![1] Allein derselbe Autor erklärt Leute, die zweimal verheiratet waren, als untauglich für Episkopat und Diakonat[2]. Das ist eine Konsequenz asketischer Anschauungen von der Ehe. Bestehen bleibt auch in der Kirche die Meinung, dass die Ehe befleckt, und als ihre Folge die Hochschätzung der Virginität als des heiligeren Standes. Daraus wird später das Mönchstum in der Kirche hervorgehen. So besteht trotz des scharfen Gegensatzes immer noch mehr als genug Uebereinstimmung zwischen Kirche und Gnostizismus. Intellektualismus und Dogma, Sakramentsreligion, asketische Beurteilung des Geschlechtlichen sind die Belege. Es ist höchst lehrreich, dass diese drei Erscheinungen an Jesus gar keinen Anhalt haben, dagegen aus paulinischen Schriften reichliche Nahrung ziehen. Aber schon gelten Sätze des Paulus so viel wie Herrnworte.

Sodann ist im Innern der gefährliche Versuch, die christliche Kirche in viele kleine Winkelsekten von schwärmerischen Heiligen aufzulösen, freilich glänzend abgewiesen. Die einheitliche katholische Kirche steht nach dem gnostischen Kampf mächtiger, imposanter da als zuvor, ohne von ihrem weltoffenen, universalen, demokratischen Charakter etwas eingebüsst zu haben. Der Separatismus scheint gänzlich aus ihr verbannt; es giebt nur einerlei

[1] I Tim 4 3. [2] I Tim 3 2 12 Tit 1 6.

Christentum, das des Glaubens, der Liebe, der guten Werke. Das entsprach völlig der Meinung Jesu, der wohl den Unterschied der Führer und der Geführten anerkennt, aber unter den Jüngern selbst keine Klassenunterschiede duldet. Allein die gutgemeinte kirchliche Proklamation war undurchführbar. Die grossen Unterschiede waren thatsächlich da. Einmal der Unterschied der Philosophen und der Laien, der „einfachen Christen", sodann der Unterschied der Heiligen und der gewöhnlichen Weltchristen. Jener war die Folge der Hellenisierung des Christentums zu einer Zeit, da es gleichzeitig durch den Import des internationalen Aberglaubens verroht wurde. Dieser war die Folge des seit Paulus bemerkbaren Daseins asketischer und enthusiastischer Tendenzen. Das von Jesus begründete Christentum ist darum Laienreligion, weil es nach Jesu Wort einzig auf die Früchte der Herzensreinheit und Gerechtigkeit, der Bruderliebe, des Gottvertrauens vor Gott ankommt und sonst auf nichts. Eben deshalb gewährt es weder den Theologen noch den Mönchen irgend einen Vorzug. Aber schon im apostolischen Zeitalter haben sich die Spekulationen, die Mystik und Askese an diese grossen Hauptsachen angesetzt. Damit entstand sofort ein doppeltes Christentum, welches die Gnostiker für sich ausnutzten und die kirchlichen Lehrer trotz guten Wollens nicht aus der Welt schaffen konnten.

Aber trotz allem, es war ein Sieg des Evangeliums in den für die damalige Zeit einzig möglichen Beschränkungen. Die kirchlichen Lehrer, welche die Gnostiker zurückschlugen, vertraten das alte Christentum, so wie sie es selbst überkommen hatten und verstanden. Deshalb kann sie kein Tadel treffen. Das Erreichbare gewollt und durchgesetzt zu haben, bleibt ihr Verdienst und sicherte dem Christentum das Fortbestehen.

Die kirchlichen Machtmittel.

Es ist bei dem geistigen Kampf zwischen katholischen und gnostischen Lehrern nicht geblieben. Ja, so bitter dies Eingeständnis ist, die geistigen Waffen der Kirche hätten zum Sieg nicht ausgereicht. Der Kampf war entbrannt, als die Kirche nur höchst primitive, enthusiastische Formen besass. Noch waren die Geistesmänner, Apostel, Propheten, Lehrer die einzigen Autoritäten neben den Herrnworten und dem Kanon des ATs. Es bestand volle Lehrfreiheit, grosse Freiheit der Kultusübungen, weitherzige Ausdehnung des Christennamens über alle, die Jesus

den Herrn nannten. Das Dasein dieser Zustände gefährdete und zerrüttete die Gemeinden und erschwerte die klare Scheidung der Gegensätze. Von dieser Notlage aus sind die kirchlichen Machtmittel zu begreifen und teilweise zu entschuldigen. Die Kirche hat die frühere Freiheit durch drei Massregeln zerstört: die Aufhebung der Lehrfreiheit, die Centralisation des Kultus und Gemeinderegiments unter den Bischöfen, den Ausschluss und die Verdammung der Häretiker. Erst von diesen Massregeln an datiert die katholische Kirche.

1. Die Aufhebung der Lehrfreiheit erschien als das einzige Mittel, dem Chaos der Lehrmeinungen eine Grenze zu setzen. Alle Widerlegung der Irrlehren half nichts, solange doch jeder Lehrer sich auf den Geist berufen konnte. Die Frage musste gestellt werden: Ist es jedem Beliebigen gestattet, gestützt auf den Geist, seine neuen Lehren vorzutragen? Diese Frage stellen, hiess sie verneinen.

Die Verfasser der Pastoralbriefe, der Johannesbriefe und Ignatius gehen einig im Bestreben, die Lehrfreiheit aufzuheben. Aber sie brauchen zwei verschiedene Mittel.

Einmal die Theorie vom Amtsgeist der Bischöfe. Diese Theorie will reine Organe für die Lehre schaffen. Der Geist der Erkenntnis ist im Besitz weniger, nämlich der Apostel und ihrer Nachfolger, der Bischöfe. Sie allein bewahren die göttliche Tradition (Mitgabe, depositum). Durch Handauflegung wird der Geist der Wahrheit übertragen vom Vorgänger auf den Nachfolger[1]. Die Pastoralbriefe, die zuerst diese rechtliche Theorie aufstellen, wünschten, dass die Presbyter zugleich die Lehre selbst ausübten[2]. Ein vergebliches Postulat! Die Beamten hatten zu viel zu thun, und es gab Lehrer neben ihnen. Trotzdem siegte der Kern dieser Theorie, die Lehre vom Depositum in den Händen der Bischöfe. Sie kehrt später bei Irenäus wieder mit umfassender Begründung, nämlich verbunden mit der römischen Theorie der apostolischen Succession[3]. Es war nun nicht mehr nötig, dass der Bischof zugleich Lehrer war. Rein als Bischof war er Garant der Lehre. So fasst schon Ignatius seine Stellung auf. Er kannte Bischöfe, denen die Gabe des geistlichen Redens versagt war, die besser schweigen konnten. Schadet nichts! Der

[1] II Tim 1 6f. 14 2 2 I Tim 4 14 6 20. [2] I Tim 5 17 Tit 1 9. [3] Iren. haer. III 3.

Bischof ist doch Stellvertreter Gottes[1]. Wer sich — auch in der Lehre — nicht zu ihm hält, ist fern von Gott.

Sodann die Theorie der Glaubensregel. Sie will die reine Lehre selbst schaffen. Es ist bezeichnend, dass wir ihr in den Johannesbriefen begegnen. Deren Verfasser ist kein hierarchischer Mann, Stärkung des Amts ist nicht seine Sache. Er will einen Grundsatz aufstellen, der jeden Christen, nicht allein den Bischof, zum Richter einsetzt. Man soll die Geister, d. h. die Propheten und Lehrer prüfen, ob ihr Geist aus Gott stammt oder nicht. Zu dieser Prüfung genügt Kenntnisnahme ihrer Lehre. Wer doketisch lehrt, ist nicht von Gott. „Jesus Christus im Fleisch gekommen" heisst hier die regula fidei[2]. Damit erreicht Johannes dasselbe, was die Pastoralbriefe wollen, nur auf kürzerem Weg, ohne Stärkung der Bischöfe.

Aber die Aufstellung der Glaubensregel ist älter als Johannes. Im Grund kennt der Verfasser der Pastoralbriefe bereits beide kirchlichen Massregeln. Es gab eine alte „Predigt von Christus", eine kurze Zusammenstellung der Hauptpunkte der Christologie. Schon Paulus hatte seine Gemeinden einen solchen Abriss gelehrt: gestorben, begraben, auferweckt am dritten Tage[3]. Dies Bekenntnis wurde allmählich vermehrt, zunächst ohne Rücksicht auf gnostische Gegner, bloss zum Unterricht neu hinzutretender Christen. Der Verfasser der Pastoralbriefe kennt folgende Erweiterungen: aus dem Geschlecht Davids — unter Pontius Pilatus — der kommen wird zu richten Lebende und Tote[4]. Sowohl das Fehlen der Jungfraugeburt, wie die ältere Ansicht der Davidsohnschaft verbürgt uns, dass zu dieser Zeit die Erzählung von der wunderbaren Geburt Jesu noch nicht offiziell rezipiert war. Erst Ignatius kennt diese Erweiterung des Abrisses, wenn auch keineswegs die Verdrängung der Davidsohnschaft. Er überliefert entweder: aus dem Geschlecht Davids, aus Maria, oder: aus dem Samen Davids, aus heiligem Geist[5]. Bald darauf wurde die Davidsohnschaft entweder aus dem Bekenntnis entfernt — so im alten römischen Symbol: aus heiligem Geist und der Jungfrau Maria, — oder der Maria zugeschoben — so bei Justin: durch Maria, die Jungfrau, die aus Davids Geschlecht ist[6]. Aber alle diese Erweiterungen und Veränderungen sind

[1] Ign. Eph. 15 Phild. 1. [2] II Joh 7ff. I Joh 4 1–3. [3] I Kor 15 3f. [4] II Tim 2 8 I Tim 6 13 II Tim 4 1. [5] Ign. Eph. 18 2 Tr. 9 1 Sm. 1 1. [6] Just. dial. 43 45 100.

nicht aus antignostischem Interesse hervorgegangen, sondern aus dem Zwang, den Unterricht mit dem bereicherten Glauben in Einklang zu bringen. Wir wissen sogar, dass Gnostiker diesen Unterricht von Christus doketisch interpretieren konnten[1]. Trotzdem war dies Bekenntnis von Nutzen im antignostischen Kampf. Es enthielt eine feste bündige Formulierung eines Hauptteils der Lehre. Darauf konnte man stehen und von jedem gefährdeten Punkt sich darauf zurückziehen. Schon Ignatius braucht nur dem „geboren, gestorben" etc. sein „wahrhaftig" hinzuzufügen, so hat er die Gnostiker schon geschlagen. Die Gemeinden wies man an, das Bekenntnis scharf antignostisch zu verstehen und als Schutzwaffe zu brauchen. Sehr früh im zweiten Jahrhundert wurde es da und dort mit dem Taufbekenntnis: Vater, Sohn und Geist, verbunden; diese Verbindung schafft das apostolische Symbolum. Wo es zuerst geschah, wissen wir nicht.

Fest standen nunmehr zwei Bestimmungen für die Lehrer:

1. Ein Lehrer hat, wo er auftritt, sich unter den Bischof zu stellen und sein Lehrrecht von ihm approbieren zu lassen.

2. Jeder Lehrer hat seine feste Norm an der regula fidei.

Folgenschwere Veränderungen ergeben sich daraus. Die Aufhebung der Lehrfreiheit bedeutet negativ das Sistieren der freien theologischen Produktion, positiv die Heiligerklärung der kirchlichen Tradition, d. h. der Apostel und ihrer Schriften. Das nachapostolische Zeitalter wird durch eine ungeheure Steigerung des Ansehens der ersten Apostel charakterisiert[2]. Alle Evangelien, die Apostelgeschichte, der I. Clemensbrief, Ignatius, der Judasbrief, die Apostellehre sind dafür Zeugen. Die frühere Zeit, vor allem Paulus, hatte aus dem Geist herausgedacht. Jetzt tritt an Stelle des Denkens aus dem Geist das Denken aus den Aposteln. Die Apostel sind der Geist. Dafür sind die Abschiedsreden bei Johannes besonders instruktiv. Hier finden wir einen letzten Ausläufer der alten Geistestheorie, aber nur zu Gunsten der apostolischen Traditionen. Die Apostel werden durch den Geist in die ganze Wahrheit eingeführt. In den Aposteln wird Jesu Bild recht verklärt, d. h. in seinem Tiefsinn und Weitsinn verstanden, aber so, dass doch nichts wirklich Neues hinzutritt, sondern nur eine Erinnerung an das, was Jesus früher sagte[3]. Zeichen eines Christen ist nach Johannes das Bleiben,

[1] Ign. Tr. 9 1 Marcion ? [2] Ign. Tr. 9 1. [3] Joh 16 13 ff. 14 26.

d. h. das Festhalten an der Tradition im Gegensatz zum Vorwärtsschreiten der Gnostiker[1]. Es bildet sich jetzt — gerade durch diese Theorie vom Spezialgeist der Apostel — die Anschauung aus, dass die Apostel Christi Person und Werk authentisch und erschöpfend festgestellt haben und dass die spätere Theologie lediglich die Aufgabe hat, das apostolische Verständnis zu überliefern. Schon die Apostelgeschichte arbeitet im Dienst dieser Auffassung mit ihrer Heiligendarstellung und Verherrlichung der goldenen apostolischen Zeit, mit der verglichen die Zeit des Verfassers selbst sich als Epigonenzeit vorkommt. Aus dieser Auffassung entspringt auch die Abfassung zahlreicher pseudonymer apostolischer Schriften, vor allem der katholischen Briefe. Ohne starkes Epigonengefühl wäre es nie dazu gekommen. In der Regel sind es Schriften der harmlosesten Art, die jedenfalls die Glaubensregel nicht verletzten durch eine neue Produktion. Wenn z. B. der I. Petrusbrief die Idee der Hadesfahrt Christi vorträgt[2], so ist das ein Zeichen, dass man sie sich schon kirchlich zurechtgelegt hat in weiteren Kreisen. Kam sie doch später sogar ins Symbolum.

Diese Steigerung des Ansehens des Apostolischen hatte die neue Kanonsbildung zur Folge. Zunächst natürlich nur die Sammlung apostolischer Schriften. Damit ging es aber sehr schnell vorwärts. Der I. Clemensbrief, von Rom nach Korinth geschrieben noch im ersten Jahrhundert, setzt eine Anzahl Paulusbriefe, den Hebräerbrief, synoptische Evangelien, die Apostelgeschichte als bekannt voraus, Ignatius, Bischof von Antiochia, zwei Jahrzehnte später alle vier Evangelien[3], die Paulusbriefe mit Einschluss der Pastoralbriefe[4], die Apokalypse[5], Polykarp, Bischof von Smyrna, kurz darauf auch noch Apostelgeschichte, I. Petrus- und I. Johannesbrief. Der Polykarpbrief ist besonders lehrreich für das rasche Werden des Kanons. Da schreibt ein gefeierter Bischof, der noch mit Aposteln oder doch Jüngern Jesu persönlich verkehrt haben soll. Aber was er zu sagen hat, ist fast nichts Eigenes, sondern meistens Sprüche aus dem späteren NT. Dabei setzt er voraus, dass die grösseren Gemeinden in ihren Archiven Exemplare apostolischer Schriften besitzen[6]. Papias,

[1] II Joh 9 Joh 15 4–9. [2] I Pt 3 19f. [3] Ev. Joh bei Ign. Eph. 5 1 17 1 (vgl. S. 394 [2]) Mgn. 6 1 7 1 8 2 9 2 Tr. 5 1 9 2 Rm 3 3 Phild. 2 1 9 1.
[4] Ign. Mgn. 8 1. [5] Ign. Eph. 15 3 Phild. 6 1. [6] Pol. 3 2.

Bischof von Hierapolis und Zeitgenosse Polykarps, zeigt uns, welch grosses Interesse man noch der mündlichen Tradition der Apostel schenkte. Er hat überall herumgefragt nach Aussprüchen der Apostel und darauf gestützt in seinen „Auslegungen der Herrnworte“ eine Anzahl apokrypher Sprüche und Legenden gesammelt[1]. Voraussetzung seines ganzen Unternehmens ist aber, dass jedermann die Hauptmasse des evangelischen Gutes aus den geschriebenen Evangelien kennt. Der Anfang der Kanonsbildung ist wirklich da sehr bald nach dem Jahr 100. Er ist gegeben mit der Sammlung der apostolischen Schriften und dem Epigonenbewusstsein. Alles Weitere, die Heiligerklärung, die Gleichstellung mit dem AT kann sich ohne Bruch und Neuerung daranschliessen.

Es ist damit in gewisser Beziehung ein Schluss des Urchristentums erreicht, da dieses im NTlichen Kanon sich selbst objektiviert und seine Vergangenheit anbetet. Man kann sagen, dass damit auch jene Heldenverehrung, das Treibende der ersten grossen Zeit, jetzt zur Ruhe kommt. Man hat die Schriften der Helden als Gesetz statt ihrer selber. Dadurch ist, ein halbes Jahrhundert vor dem Montanismus, der Tod der Prophetie und des fortschreitenden Geistes ausgesprochen. Die Kirche der Tradition ist da. Ihre Lehrer, Justin, Irenäus haben Recht, wenn sie behaupten, nur konservativ zu sein, das alte heilige Gut weiter zu überliefern.

2. Nicht weniger einschneidend war die zweite Massregel, die Centralisation des Kultus und Kirchenregiments im — bald nur noch monarchischen — Episkopat.

In der alten Zeit ruhte alle Autorität in den Händen der Wanderprediger, die für die Gesamtkirche als Organe Gottes galten. So oft sie in eine Gemeinde eintraten, so traten alle Vorsteher hinter ihnen zurück. Man glaubte, dass ein Prophet z. B. kräftiger beten könne, als ein Bischof[2]. Auf dieser Lage beruhte die Macht der Gnostiker. Sie ermöglichte es ihnen, in jeder Gemeinde Anhang zu finden, Zweigvereine ihrer Schulen und Sekten zu bilden an jedem Ort. So hat man sich Gemeinden zu denken, in denen katholische und gnostische Vereine fröhlich neben einander bestanden, wie vor Zeiten die verschiedenen Hausgemeinden in Rom[3]. Ja das Wachstum des Gnostizismus ruhte zum

[1] Pap. fragm. II. [2] Did. 10 7. [3] Rm 16 5 14.

grossen Teil auf dem Zauber, den fremde Prediger immer in einer Gemeinde ausüben.

Wollte man daher dem Gnostizismus an die Wurzel gehen, so galt es, die Freiheit des Kultus und der kirchlichen Handlungen aufzuheben. Das geschah zur Zeit der Pastoralbriefe noch nicht. Es ist wohl schon im Anzug, wenn es heisst: Wer nicht hinzutritt zu den gesunden Worten und der frommen Lehre, d. h. doch auch zu den kirchlichen Gottesdiensten, der ist aufgeblasen [1]. Allein klare Massregeln der Centralisation fehlen noch und das ist bei kollegialer Vorsteherschaft nicht zu verwundern. Die Centralisation des Kultus lässt sich straff durchführen nur bei monarchischem Episkopat.

Auch die Johannesbriefe, kaum viel später als die Pastoralbriefe geschrieben, sind ein Beweis dafür, dass die Centralisation des Kultus noch nicht vollendet ist zu ihrer Zeit. Der III. Johannesbrief lässt erkennen, dass die alten Wanderprediger immer noch herumziehen und sich Gehör verschaffen wollen, dass aber der Vorsteher einer Einzelgemeinde, vermutlich der Bischof, ihnen die Aufnahme verweigert [2]. Hier ist beides im Anzug: die Tendenz zum monarchischen Episkopat — Diotrephes, der gern der erste sein will — und zugleich die Centralisation des Kultus — der Ausschluss der Wanderprediger.

Was dort noch im Anzug ist, das ist bei Ignatius vollendet. Der monarchische Episkopat ist seine Voraussetzung, wenigstens für Kleinasien und Syrien; für ihn wird nicht gekämpft. Gekämpft wird aber für die Centralisation des Kultus und der Leitung in der Hand des Bischofs und Presbyteriums. Das ist dasjenige Kampfmittel, das allein die Gefahr der Häresie abschneiden soll. Und es ist etwas relativ Neues, denn es erhält den stärksten Nachdruck. Ignatius ist so ganz davon erfüllt, dass er selbst in ekstatischem Zustand davon redet. In Philadelphia rief er mitten in einer Versammlung mit lauter Stimme, mit Gottes Stimme: „Zum Bischof haltet und zum Presbyterium und den Diakonen.“ Er versichert nachträglich den Philadelphern, er habe noch gar nichts von Spaltung in der Gemeinde gewusst, der Geist habe ihm das eingegeben [3]. Kein Wunder! Wes das Herz voll ist, geht der Mund über. Dem Ignatius ist der Bischof so das zweite Wort, wie etwa älteren Christen das Reich Gottes.

[1] I Tim 6 3f. [2] III Joh 3 5ff. 9f. [3] Ign. Phild. 7.

Nie hat ein Mensch extravaganter von der kirchlichen Wichtigkeit des Bischofs geredet als Ignatius: Wo der Hirt ist, da folgt als Schafe![1] Wo der Bischof erscheint, da soll die Gemeinde sein, wie da, wo Jesus Christus ist, die allgemeine Kirche ist[2]. Getrennt von Bischof, Presbytern und Diakonen giebt es keine Kirche[3]. Alle, welche Gott und Jesus Christus gehören, die halten es mit dem Bischof[4]. Praktische Folge dieser Verherrlichung ist der alle Briefe gleichmässig durchziehende Befehl: Thut nichts ohne den Bischof[5]. Wer ohne den Bischof etwas thut, dient dem Teufel[6]. Diejenige Eucharistie soll als gesetzmässig gelten, die unter dem Bischof sich vollzieht oder unter dem, dem er es erlaubt. Es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof zu taufen oder ein Liebesmahl zu veranstalten, sondern, was er für recht findet, nur das ist Gott wohlgefällig[7]. Auch die Eheschliessung soll mit Einstimmung des Bischofs geschehen[8]. „Ein Fleisch Christi, ein Kelch, ein Altar, wie ein Bischof samt Presbyterium und Diakonen[9].“ So redet der erste Pfaff!

Ignatius erreichte seinen Zweck. Die Centralisation des Kultus und Kirchenregiments setzte einen Damm gegen die Irrlehrer. Es blieb ihnen kein anderer Ausweg, als auszutreten und offizielle Konkurrenzgemeinden zu gründen. Zu einer straffen Organisation haben sie es selten gebracht; Tertullian giebt ihnen gerade in diesem Punkt das schlechteste Zeugnis[10]. Wo eben der Geist entscheidet, kann es keine feste Kirchenordnung geben.

Aber für die Kirche ist es mit der alten Freiheit vorbei. Sie hat ihren Sieg durch Uniformierung und Erstarrung erkauft. Das reiche bewegliche Leben der früheren Zeit hört auf.

3. Die Aufhebung der Lehr- und Kultusfreiheit zog den Ausschluss aller derer nach sich, die sich in die neue gesetzliche Ordnung nicht fügen wollten. Diese letzte Massregel ist die am meisten bedauerliche, weil sie den Fanatismus zu einer dauernden Macht in der Kirche erhebt.

Eng und auch fanatisch war ja die Kirche seit der Zeit des Paulus, aber doch nur nach aussen, gegen die Ungläubigen hin. Jeder ungläubige Jude oder Heide galt wohl als erlösungsfähig, jedoch zunächst als Kind des Zorns, vom Teufel gefangen und

[1] Ign. Phild. 2 1. [2] Ign. Sm. 8 2. [3] Ign. Tr. 3 1. [4] Ign. Phild. 3 2. [5] Ign. Mgn. 7 1 Tr. 2 2 Phil 7 2 Sm. 8 1. [6] Ign. Sm. 9 1. [7] Ign. Sm. 8 1f. [8] Ign. Pol. 5 2. [9] Ign. Phild. 4. [10] Tert. praescr. haer. 41.

der Verdammnis entgegenschreitend[1]. Dafür kannte die frühere Zeit im Innern eine grosse Weitherzigkeit. Jeder, der Jesus seinen Herrn nannte, wurde als Glied der Gemeinden betrachtet, einerlei, welcher Art seine Gnosis war. Daraus erklärt sich die reiche Mannigfaltigkeit der Ansichten auf dem gleichen Glaubensgrund.

Das änderte sich durch den Ausbruch des Kampfes mit dem Gnostizismus. Die Begriffe Häresie und Orthodoxie kommen jetzt auf. Das Wort Häresie hatte ursprünglich keinen gehässigen Sinn; es bedeutet jede besondere Richtung, ursprünglich die besondere Lehrmeinung, dann auch die Partei, die sich darum gruppiert. So reden Josephus und Lucas von der Häresie der Pharisäer, der Sadducäer, der Essener[2]; auch die Christen wurden — freilich mehr von ihren jüdischen Gegnern — die Häresie der Nazarener genannt[3]. Dagegen bezeichnet schon Paulus mit Häresie Spaltungen, die zwar notwendig in der Gemeinde auftreten, aber doch im Fleisch ihren Ursprung haben, widergöttlich sind[4]. Nur deutet nichts darauf hin, dass er dogmatische Spaltungen im Auge hat. Erst das Zeitalter der gnostischen Kämpfe hat diesen kirchlichen Sprachgebrauch erzeugt. Zum erstenmal für uns redet der Titusbrief vom häretischen Menschen: Er sei ein oder zweimal zu ermahnen; folgt er nicht, so sei er abzuweisen, da ein solcher verdorben ist und sich selbst zur Verdammnis sündigt[5]. Hier liegt der neue Begriff der Häresie vor. Häresie ist die Abweichung von der Kirchenlehre und zieht als solche Ausschluss und Verdammnis nach sich. Ihr Gegenstück ist die Zustimmung zur reinen Kirchenlehre, die Orthodoxie; dieser Ausdruck findet sich ungefähr, nicht wörtlich, zuerst bei Justin[6].

Die Pastoralbriefe sind auch das älteste Dokument für die ganze Hässlichkeit des kirchlichen Fanatismus. Ihre Polemik gegen die Gnostiker zeichnet sich durch kirchlichen Hochmut, sittliche Verdächtigung und das Urteil teuflischen Wesens aus. Das letztere ist noch am leichtesten begreiflich für Theologen, die das ganze Luftreich von Teufeln erfüllt wissen und überdies den Paulus zum Meister haben, der selbst schon in jedem anderen Evangelium eine teuflische Verführung sah[7]. So heisst es denn: die Widersetzlichen sind in des Teufels Schlinge, sie hängen

[1] Eph 2 1 ff. [2] Jos. bell. II 8 Act 5 17 15 5. [3] Act 24 5 14. [4] I Kor 11 19 Gal 5 20. [5] Tit 3 10 f. [6] Just. dial. 80. [7] II Kor 11 14 f.

Irrgeistern und Teufelslehren an[1]. Aber ganz besonders hässlich nimmt sich die sittliche Verdächtigung aller Häretiker aus, zu der der Pseudopaulus alle seine kirchlichen Nachfolger anleitet. Er liebt es, lange Lasterkataloge auf seine Gegner abzuladen, in denen neben Fehlern, die sie wirklich hatten, ihnen auch lauter solche zugeschrieben werden, die man jedem gottlosen Menschen zutraut[2]. Von jedem, der sich gnostischen Ideen zuwendet, darf angenommen werden, er sei ein moralisch schlechter Mensch gewesen. „Einige haben ihr gutes Gewissen verloren und infolgedessen am Glauben Schiffbruch gelitten[3].“ Schuld am Zulauf der Gegner sind nur „die Lüste der Christen, d. h. ihre sittliche Fäulnis“[4]. Die Irrlehrer tragen samt und sonders „das Brandmal in ihrem eigenen Gewissen“[5]. Wir werden gleich sehen, dass diese Art der Polemik nicht wirkungslos blieb. Das Verdächtigen der Häretiker ist seitdem ein Wesensmerkmal der Orthodoxie geworden. Praktisch soll das Verfahren des Bischofs gegen gnostische Gemeindeglieder ein möglichst kurzes sein. Das Disputieren wird ihm verboten[6]. Weise sie kurz ab![7] Zuerst zweimalige Zurechtweisung; hilft die nichts, dann Ausschluss[8]. Die Kirche soll die Gegner dem Satan übergeben, wie Paulus einst den Blutschänder ihm übergeben hatte[9]. Hieran erkennt man grell den Unterschied der Zeiten. Abweichung von der reinen Lehre wird so bestraft, wie früher ein sittliches Verbrechen.

Die Johannesbriefe reihen sich den Pastoralbriefen würdig an, da ihr Verfasser, der sogenannte Apostel der Liebe, sich von einer erschreckenden Virtuosität im Richten und Verdammen zeigt. Wie er im Evangelium seinen fanatischen Hass gegen die ungläubigen Juden, diese Teufelskinder, Diebe und Räuber kundgiebt, so offenbart er hier im Brief denselben Hass gegen seine anders denkenden Glaubensgenossen. Die Gnostiker sind Lügner, in denen die Wahrheit nicht wohnt, die in der Finsternis wandeln[10]. Will man sie recht begreifen, so muss man den Antichrist in ihnen sehen; nur als teuflische Verführung der letzten Zeit sind sie verständlich[11]. Die praktische Folgerung zieht der zweite Brief. Da alle Doketen Betrüger und Antichristen sind und Gott nicht haben, soll man sie nicht in das Haus nehmen und nicht grüssen.

[1] II Tim 2 25 f. I Tim 4 1. [2] II Tim 3 1–6. [3] I Tim 1 19. [4] II Tim 4 3. [5] I Tim 4 2. [6] II Tim 2 14 23. [7] Tit 1 13. [8] Tit 3 10 f. [9] I Tim 1 20. [10] I Joh 1 6 8 2 11. [11] I Joh 4 3.

Denn wer sie grüsst, nimmt an ihren schlechten Werken teil[1]. Dazu passt die Anekdote, die Irenäus von Johannes erzählt: Als Johannes einst erfuhr, dass Kerinth im gleichen Bad wie er verweile, sprang er aus dem Bad heraus mit dem Ruf: Lasst uns fliehen, damit das Badhaus nicht zusammenbricht, da Kerinth drin ist, der Feind der Wahrheit[2]. Sollte diese Anekdote geschichtlich zuverlässig sein, dann haben freilich die Johannesbriefe den Geist dieses Johannes treu bewahrt.

Da Ignatius und Polykarp die Pastoralbriefe wie die Johannesbriefe kennen, so sind sie ein Dokument für den schönen Erfolg der Ketzerrichterei der älteren Lehrer. Die sittliche Verdächtigung der Gnostiker setzt sich bei Ignatius fort: „Wer ohne den Bischof etwas thut, ist nicht rein im Gewissen. Die Gegner haben kein gutes Gewissen, da sie nicht zur Hauptversammlung kommen[3]." Ebenso der Vorwurf teuflischen Ursprungs. Ihr Kultus ist Teufelskult, ihre Salbung Teufelssalbung[4]. „Man soll die Ränke und Nachstellungen des Fürsten dieser Welt in ihnen fliehen[5]. Sie sind keine Pflanzung des Vaters, sondern böses Unkraut, das todbringende Frucht gebiert[6]. Jeder Irrlehrer wird in das unauslöschliche Feuer kommen, ebenso wer auf ihn hört[7]. Wer einem Sektengründer folgt, kann das Reich Gottes nicht erobern[8]." Daraus folgt praktisch, dass die orthodoxen Christen ihre häretischen Brüder als ausserkirchlich, ja als schlimmer als Ungläubige behandeln sollen. Denn wer sich nicht zum Bischof hält, gehört ja nicht zur Kirche. Jeder Doket lästert den Herrn und ist ein Atheist, d. h. ein Ungläubiger[9]. Nur mit Arglist tragen sie den Christennamen. Man soll ihnen wie Bestien ausweichen, denn sie sind tolle Hunde, Heimlichbeisser, Tiere in Menschengestalt[10]. Man soll sie nicht nur nicht aufnehmen, sondern nicht einmal ihnen begegnen, bloss für sie beten, ob sie sich bekehren mögen, was freilich schwierig ist[11]. Selbst die Namen der Ungläubigen mag Ignatius nicht nennen, ja nicht einmal an sie denken[12]. Er verbietet, von den Gnostikern zu reden, öffentlich wie privat[13]. In diesem ganzen Ketzerhass steht ihm sein Freund Polykarp getreu zur Seite. „Jeder, der nicht bekennt Jesum Christum ins Fleisch gekommen, ist ein Anti-

[1] II Joh 7 10f. [2] Iren. haer. III 3 4. [3] Ign. Tr. 7 2 Mgn. 4. [4] Ign. Sm. 9 1 Eph 17 1. [5] Ign. Phild. 6 2. [6] Ign. Tr. 11. [7] Ign. Eph. 16 2. [8] Ign. Phild. 3 3. [9] Ign. Tr. 10. [10] Ign. Eph. 7 1. [11] Ign. Sm. 4 1. [12] Ign. Sm. 5 3. [13] Ign. Sm. 7 2.

christ. Und wer das Zeugnis vom Kreuz nicht bekennt, ist vom Teufel. Und wer die Worte des Herrn verdreht nach seinen eigenen Lüsten und sagt, es gebe weder Auferstehung noch Gericht, der ist der Erstgeborene des Satans[1].“ Als einst Polykarp dem Marcion begegnete, und dieser ihn fragte, ob er ihn kenne, da antwortete Polykarp: „Ich kenne dich, den Erstgeborenen Satans[2].“ Das waren die Früchte der Saat, welche die Verfasser der Pastoralbriefe und Johannesbriefe gesäet hatten.

Allerdings stand den Gnostikern auch jetzt die Thür zum Wiedereintritt offen. Nur mussten sie Kirchenbusse thun[3]. Gnostische Ansichten galten als genau so schlecht, wie grobe sittliche Delikte. Ein grosser Vorteil war ja nun erreicht durch das gehässige Kampfmittel. Es war Klarheit geschaffen. Man durfte sich innerhalb der Kirche rühmen, einen Glauben, ein Bekenntnis zu haben. Aber das Christentum, das sich um diese Bekenntnistreue scharte, hatte Eigenschaften verloren, die sein Herr und Meister am höchsten gestellt hatte: Liebe und Menschlichkeit. Gerade das Gebet um die Bekehrung der Gnostiker ist mehr pharisäisch als christlich und geht nicht aus schlichter menschlicher Liebe hervor.

Das Auseinandertreten von Orthodoxie und Häresie hatte zur Folge, dass das Christentum nun vollends den Charakter der Schule gewann und in bedenklichem Grade seine ursprüngliche Eigenart, sittliche Religion zu sein, verlor.

Ursprünglich trug das Christentum gar keinen Schulcharakter. Es war Laienfrömmigkeit unter der Führung eines Propheten. Dogmen besass es gar keine, denn der einzige Glaubenssatz: „Jesus der Messias“ gehörte in das Gebiet der religiösen Hoffnung und war daher unbeweisbar.

Das änderte sich zuerst durch die Disputationen mit den Juden. Wir haben freilich kein Dokument aus der allerersten Zeit, aber was wir aus der Apostelgeschichte und dem Johannesevangelium erschliessen können, zeigt, dass sich die antijüdische Apologetik früh in ein Schulgezänk verlor. Man stritt über alles, nur nicht über die Hauptsache. Es galt, das Bild Jesu mit den Dogmen der Messiastheologie auszugleichen, zu beweisen, dass

[1] Pol. 7 1. [2] Iren. haer. III 3 4. [3] Ign. Sm. 5 3.

Jesus nach jüdischem Dogma doch der Messias sei. Wie wenn damit das Geringste für das Recht der Sache Jesu gewonnen wäre! Dass von Jesus eine Erlösung ausging, dass er durch die Vereinfachung seiner Predigt das Judentum sprengte, das alles kam nicht in Frage. So wurde in der That das Christentum eine Häresie, eine Sondermeinung, wie die der Pharisäer, wenn auch wegen der Kühnheit des Bekenntnisses keine kirchlich geduldete Häresie.

Da war es zuerst ein Glück, dass das Christentum zu den Griechen kam. Denn hier, wo man vom Gezänk der Messiastheologie nichts verstand, konnte es sich nur als neue Religion Geltung verschaffen. Die Predigt des Paulus ruht freilich auf einer Unmasse von dogmatischen Voraussetzungen, aber sie giebt sich doch als Weg zur Rettung beim Weltgericht, rechnet mit Geist und Wunder und postuliert eine neue Kreatur in Christo Jesu. Die älteste heidenchristliche Religion war die Anbetung der Gottheit Christi. Wer sich zu ihr bekannte, gehörte keiner Schule an, sondern war Glaubensgenosse. Zu einzelnen Sätzen philosophischer Schulen hat kein Christ der ältesten Zeit christliche Sätze in Vergleich oder Gegensatz gestellt.

Da brachte der Gnostizismus die Wendung, die früher oder später vom Einfluss der griechischen Philosophie hätte kommen müssen. Er wollte die dem Glauben gegebene Offenbarung verstehen und sich zurechtlegen, freilich in dem Wahn, selbst dabei vom Geist getrieben zu sein. Sofort treten nun die Meinungsverschiedenheiten, die Häresien auf. Wie die jüdischen Rabbinen die Orakel des ATs verschieden auslegten und darnach sich in Schulen spalteten, so machten es die Gnostiker mit dem christlichen Glauben. Es bildeten sich eine Menge von Schulen mit einer Menge von Dogmen aus. Sie waren den Gnostikern selbst gar nicht die Hauptsache, aber sie zunächst fielen den kirchlichen Lehrern auf und wurden Gegenstand ihrer Bekämpfung und ihrer Antithesen.

Indem nun die kirchlichen Lehrer die Gnostiker bekämpften, gingen sie selbst auf deren schulmässige Betrachtung des Christentums ein und setzten nur kirchliche Lehrsätze den gnostischen entgegen. Die Entstehung des Kampfes um die Glaubensregel bedeutet den Sieg des Christentums als Schule. Es ist damit gesagt, dass die reine Lehre die Hauptsache in der Religion sei, dass von der Zustimmung zu ihr das Recht des Christennamens

abhänge, dass da keine Kirche und kein Christentum sei, wo die reine Lehre im mindesten angetastet wird. Eben dies besagt die Gleichsetzung von Christentum und Orthodoxie.

Auf dieser neuen Auffassung beruht die ganze Fortbildung des kirchlichen Dogmas, dessen Gegensatz immer die Häresien, d. h. die Schulmeinungen sind.

Damit vollzog sich die allertiefste Veränderung des Christentums. Das Praktische, Persönliche ist aus dem Mittelpunkt verdrängt. Ursprünglich waren Merkmale des Christentums die Feurigkeit seiner Hoffnung, die Strenge des neuen Lebens, die Begeisterung für Jesus. Derjenige galt als Christ, der sich von Jesus, wie immer er über ihn dachte, erlösen liess zur Freiheit eines Gotteskindes. Nach Dogmen hätte ihn kein Mensch gefragt. Und so war die älteste Gemeinde eine Genossenschaft, vereinigt durch die gleiche Begeisterung für das gleiche Ziel. Diese Auffassung des Christentums wurde im Kampf mit dem Gnostizismus verdrängt durch die schulmässige dogmatische Betrachtung. Das neue Bekenntnischristentum ist Schulchristentum.

Der Ausdruck „katholische Kirche" begegnet zuerst im antignostischen Kampf bei Ignatius[1] und bezeichnet dort die Grosskirche, welche die ganze Christenheit umfasst, im Gegensatz zu den Partikulargemeinden. Es war damals ein geographischer Begriff, nicht, wie später, ein antihäretisches Schlagwort. Aber der Sache nach standen sich allerdings seit dieser Zeit Katholiken und Ketzer gegenüber. Denn in der That giebt es eine katholische Theologie und Kirche erst, seit es gnostische Theologien und Gemeinden giebt. Der ganze Katholizismus entstand als Reaktion der Kirche gegen die fremden Einflüsse des Völkerchaos. Insofern ist er eine Neuerung. Das Verdienst, das er sich gleich beim Entstehen erwarb, ist auf alle Fälle grösser als der Schaden, den er brachte. Er hat alle gesunden, sittlichen, evangelischen Kräfte des alten Christentums gesammelt, zusammengebunden, siegeskräftig gemacht. Er rettete die christliche Religion vor dem rapiden Aufgehen im Völker- und Religionsgemisch, sicherte ihr eine starke, ruhige Zukunft und den Sieg über die Welt. Der Gnostizismus machte aus Jesus ein

[1] Ign. Sm. 8 2.

göttliches Phantom, der Katholizismus nahm den wirklichen Jesus zu sich hinüber. Er ist auf alle Fälle die mehr geradlinige Fortsetzung des Urchristentums. Die schlechte Neuerung, die es brachte, war die Erhebung der Orthodoxie und Kirchlichkeit zu Hauptmerkmalen des Christentums im Gegensatz zu der Lehrfreiheit und kirchlichen Ungebundenheit der Gnostiker. Von jetzt an gehört zum Christenstand in erster Linie die Zustimmung zur reinen Lehre und die Unterwerfung unter den Bischof. Die alten Hauptmerkmale kommen hernach. Anders ausgedrückt: die Feindschaft gegen die ungläubigen und unkirchlichen Christen wird ein Zeichen des wahren Christentums. Und das ist leider durch die Reformation nicht anders geworden.

D. Die Theologie des Neuen Testaments.

Die Entstehung des NTs ist das Schlussereignis der Geschichte des Urchristentums und zugleich dasjenige, das alle folgenden Jahrhunderte am tiefsten bestimmt hat. Mit dem Kampf gegen die Gnostiker ist sie am engsten verknüpft, weil dieser das Aufhören der originalen Produktion, die Heiligerklärung der Tradition, d. h. der Apostel und ihrer Schriften, mit sich brachte. Allein sie hat ausserdem ihre Wurzeln in viel älteren Grundbedingungen des Christentums.

Das Christentum musste sein NT bekommen, weil das Judentum sein AT hatte. Herausgewachsen aus einer Buchreligion, gross geworden in beständiger Verehrung des heiligen Buches, trug es die Bestimmung, selbst wieder Buchreligion zu werden, recht eigentlich in sich. Es bedeutet dagegen nicht viel, dass Jesus seine Jünger von der Schriftgelehrsamkeit erlösen wollte und Paulus die Losung ausgab: nicht Buchstabe, sondern Geist. Die Masse der Christen blieb es gewohnt, sich die Religion ohne das heilige Buch gar nicht vorstellen zu können, und darin hat die paulinische Gnosis sie bestärkt. Man kann die Macht einer solchen Tradition nie überschätzen. Der Einzelne kann sich von ihr befreien, die Gesamtheit nie. Schon das ist wunderbar, dass das AT ohne Abzug ein christliches Buch werden konnte. Wie viel Kapitel, wieviel Bücher enthält es, die Jesus und dem Evangelium direkt zuwider laufen! Und trotzdem haben sich die kirchlichen Kreise die Frage seiner Rezeption gar nie gestellt. Gerade von einem für christliche Ohren höchst befremdenden Wort „ich

habe gesagt: ihr seid Götter", sagt Jesus bei Johannes: Der Spruch kann nicht aufgehoben werden[1]. Von Menschen, die aber in diesen Vorstellungen der Buchreligion so völlig erzogen sind, kann man mit Sicherheit voraussagen, dass sie selber zuletzt bei ihrem eigenen heiligen Buch anlangen müssen. Derart geht die Entstehung des NTs zuletzt auf die Sanktionierung des Deuteronomiums unter König Josia zurück. Es war nur eine Frage der Zeit, wann christliche Schriften an der Heiligkeit des ATs Anteil bekommen sollten.

Aber auch von innen heraus war die Entstehung des NTs ein notwendiges Ereignis. Paulus, der Begründer kirchlicher Wissenschaft, ist der Vater des NTs, obschon er selbst sicher an nichts weniger gedacht hat. Er zuerst hat mit klaren Worten das christliche Denken als das Offenbarungswissen allem ausserchristlichen Denken als dem natürlichen Wissen gegenübergestellt[2]. Er hat dabei nicht von ferne christliche Urkunden im Auge, aber es ist klar, dass christliche Urkunden für die spätere Betrachtung so gut aus dem Geist hervorgehen werden, als für Paulus Glossolalie und Prophetie. Es liegt hier auch der einzige Rechtsgrund für die Herausstellung des NTs nicht aus der übrigen christlichen Literatur, aber aus der Literatur der anderen Völker und Religionen. Die christlichen Bücher stammen allein aus dem christlichen Geist oder sollten aus ihm stammen (Apokalypse!), alle anderen Bücher nicht. Je mehr nachher die Kirche vom Judentum und Hellenismus fremdes Gut übernahm, desto wichtiger war es, dass sie an diesen altchristlichen Schriften einen beständigen Massstab des Christlichen, resp. Kirchlichen besass. Zugleich freilich bleibt es die Schranke des Schriftbeweises, wie der Geistestheorie, aus der er stammt, dass sie immer nur für die Kirchgenossen Bedeutung haben, sonst aber niemand überzeugen können.

Für die Auswahl dieser christlichen Schriften kam dann der Kampf mit den Gnostikern und überhaupt eine bestimmte Zeitlage in Betracht. Und zwar passt hier am ehesten etwa das erste Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts. Entscheidend dafür ist die Thatsache, dass ziemlich genau die Schriften, die gegen Ende des zweiten Jahrhunderts das NT bilden, und keine anderen schon am Anfang des Jahrhunderts im Besitz der uns bekannten

[1] Joh 10 34 f. [2] I Kor 2.

kirchlichen Schriftsteller Ignatius, Polykarp, Papias sind: Die vier Evangelien und die Apostelgeschichte, die Paulusbriefe mit den Pastoralbriefen, der I. Petrus-, der I. Johannesbrief, die Apokalypse. Für den Judasbrief lässt sich das seiner Kürze wegen nicht nachweisen und ist auch nicht gewiss. Doch zeigt uns der II. Petrusbrief, dass man ihn zu einer Zeit, wo man noch apostolische Schriften fabrizierte, wohl kannte. Ich sage ausdrücklich nicht, dass jene genannten Schriften Kanon waren in dieser frühen Zeit. Es kommt hier nur darauf an, dass kirchliche Lehrer an ihnen und gerade an ihnen sich erbauten und belehrten und ihre Worte reichlich verwandten. Unsere Einsicht in das Werden der Kanonsidee ist leider deshalb so dunkel, weil uns von den Schriften Justins um die Mitte des Jahrhunderts nur apologetische Schriften und keine kirchlichen Traktate erhalten sind. Denn in Schriften, die sich mit Heiden und Juden auseinandersetzen, war für irgendwelche autoritative Erwähnung des Apostels Paulus gar kein Raum, und es ist reiner Zufall, dass wir vom kirchlichen Ansehen der Apokalypse eine genaue Nachricht bekamen. Thatsache ist, dass die paulinischen Briefe, das Johannesevangelium, die Apostelgeschichte zu den selbstverständlichen Voraussetzungen Justins gehören; über das Pauluswort I Kor 15 50 hat er mit den Gnostikern gestritten, so lehrt uns ein echtes Fragment[1]. Da ist es wahrscheinlich, dass seine Mitteilung über die gottesdienstliche Vorlesung der Evangelien neben Gesetz und Propheten uns, d. h. den heidnischen Lesern, gar nicht alles sagt. Dazu kommt dann der reiche Gebrauch NTlicher Schriften in den gleichzeitigen gnostischen Schulen, der unter allen Umständen jünger ist als der kirchliche Gebrauch. Das alles führt darauf, dass die entscheidenden Ereignisse der Sammlung und Bevorzugung gerade dieser altchristlichen Schriften nicht lange auf die Jahrhundertwende gefolgt sind.

Wenn nun das NT als Ganzes dem Anfang des zweiten Jahrhunderts seine Entstehung verdankt, so muss seine Theologie in der Hauptsache die Theologie dieses Zeitabschnitts bedeuten. Die Theologie des NTs ist die Theologie des werdenden Katholizismus zu Anfang des zweiten Jahrhunderts. Mögen die einzelnen Schriften noch so viel älter sein, mögen die Sammler und

[1] Method., de resurr. II 18 9.

Ordner neben diesen Schriften noch so viel ungeschriebene Traditionen verehren, der ganze Schriftenkomplex muss doch ihrem Denken und Empfinden entsprochen haben. Eine Thatsache, die noch heute verdient, beachtet zu werden. Wo das NT als Ganzes Autorität ist, da unterwirft man sich einfach dem Urteil der Kirche zu Anfang des zweiten Jahrhunderts. Nicht das Wort Jesu, nicht die Briefe des Paulus sind dann oberste Instanz, sondern das Denken der kirchlichen Männer, welche das Wort Jesu und die Briefe des Paulus zusammen mit den jüngeren Dokumenten als die massgebenden christlichen Schriften aussonderten.

Zwei Schichten von Schriften machen zusammen das NT aus. Die ältere Schicht umfasst die Synoptiker, die echten Paulusbriefe, die Apokalypse, die jüngere Schicht Johannesevangelium, Apostelgeschichte, Pastoralbriefe, I. Petrus-, I. Johannesbrief. Das Verhältnis beider Schichten ist so gemeint, dass die älteren Schriften jeweilen von den jüngeren aus zu verstehen sind, resp. zugedeckt werden. Das ist die weltgeschichtliche Bedeutung des NTs.

Die Schriften der älteren Schicht sind die wirklichen Denkmäler der Urgeschichte des Christentums, das Grösste, was die Welt besitzt für alle Zeit. Etwas von herrlicher Wildheit eignet ihnen allen, obschon in verschiedenem Grad. Am treusten ist das Erbe des Paulus erhalten, lauter Gelegenheitsbriefe, ganz auf den Augenblick berechnet, den geraden rauhen Mann uns offenbarend, ohne jede Kunst und Politur. Einzig der Epheserbrief fällt da und dort aus der Reihe heraus; aber was ihn mit den anderen Briefen verbindet, ist grösser als die Kennzeichen späterer Zeit. Könnte Jesus so direkt zu uns reden wie sein Apostel, wie froh gäben wir die ganze Evangelienliteratur dahin! Es ist unter allen Umständen ein gebrochener Eindruck, den wir von ihm erhalten. Die ältesten schriftlichen Quellen sind verloren, die Spruchsammlung, der Matthäus und Lucas ihre Reden entnahmen, und so manches andere. Keine Schrift eines Augenzeugen Jesu kam auf uns. Auch die Erzählung des Marcus haben der erste und dritte Evangelist in ihre Sammelwerke aufnehmen und damit ihrer Sonderexistenz berauben wollen. Dass es ihnen nicht gelang, ist ein grosses Glück trotz des amputierten Schlusses[1]. Obschon ganz aus kirchlichem Glauben

[1] Mc 16 9–20.

hervorgegangen, ist es die am wenigsten kirchliche Schrift über Jesus. Sie zeichnet den Propheten, den Wunderthäter, den Messias, den Gottessohn stürmisch, feurig, heldenhaft, so gross und doch so menschlich, dass man es ein Jahrzehnt später nicht mehr ertrug. Matthäus und Lucas haben die grossen kirchlichen Evangelien geschaffen, Matthäus, dem jüdischen Denken und Reden näherstehend, mehr gesetzlich, den kirchlichen Ordnungen zugekehrt, Lukas, der Heidenkirche dienend, erbaulich rührend, selbst auf Kosten der herben Wahrheit. Die Vorgeschichten und Schlüsse sind für diese spätere Zeit bezeichnend; was man im Leben Jesu vermisste, holt der Auferstandene nach: Heidenmission, Taufe, Christianisierung des ATs. Diese beiden Evangelien sind schon auf dem Uebergang zur zweiten Gruppe. Die Apokalypse ist dann wieder ein Buch für sich, Weissagung und Kriegsruf, beides aus heiligem Geist. Sie steht als Geistesbuch im NT, auf das man mit Stolz hinwies im Streit mit den vom Geist Gottes verlassenen Juden.

Man muss sich nun klar machen, was für unbequeme Probleme das Dasein dieser Schriften für die spätere Zeit bedeutete. Einmal stimmten Jesus und Paulus durchaus nicht zusammen. Bei Jesus die Verheissung des Gottesreichs, die Forderung, Gottes Willen zu thun, um in dies Gottesreich einzugehen. Das ist der wesentliche Inhalt der Predigt Jesu in allen drei Synoptikern. Die Person Jesu ist mit kirchlicher Begeisterung gemalt, aber die Predigt Jesu, das Evangelium, ist unkirchlich bis auf die Schlüsse. Nirgends ist die Seligkeit allein an Jesus geknüpft, der Glaube an ihn als Messias von ihm selbst gefordert. Der ganze Grundstock der synoptischen Tradition ist eben vorkirchlicher Herkunft. Ganz anders das Evangelium des Paulus: Der himmlische Sohn Gottes, der für unsere Errettung gekreuzigt und auferstanden ist, der Weg zur Rettung der Glaube an die in ihm erschienene Gnade Gottes. Wie reimt sich das zusammen? Wollte sich nun die Kirche für Paulus entscheiden, dem sie ja in der Hauptsache gefolgt ist, so stiess sie bei ihm selber auf die schwersten Anstösse. Seine Person steht völlig isoliert da, in heissem Kampf mit den Sendboten aus Jerusalem, auch den Urapostеln wenig freundlich, mit Jesus selbst durch nichts verbunden als durch eine Erscheinung. Und sein Evangelium ist von seltsamer Härte und Schroffheit, dem Gesetz feindlich, der Moral selbst gefährlich, wenn es die Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung

und die Herrschaft des Geistes statt des Gesetzes proklamiert. Wohl ist Paulus Kirchenmann, aber wie frei und enthusiastisch, wie wenig bedacht, bleibende kirchliche Ordnungen für spätere Generationen zu schaffen. Der echte geschichtliche Paulus schaut wie ein Riese aus schroffer, einsamer Höhe auf das Geschlecht von Zwergen herab.

Allerdings haben sich die alten Christen diese Gegensätze und Probleme schwerlich in dieser Schroffheit klar gemacht. Wäre dies der Fall gewesen, dann müssten ja freilich sämtliche Schriften der späteren Schicht bewusste Fälschungen sein mit dem klaren Zweck, das Bild der alten Zeit durch ein anderes zu verdrängen. Und es müsste dann erwartet werden, dass auch irgend eine Gegenbewegung sich energisch des Alten angenommen hätte, lange vor Marcion. Diese Annahme ist unnötig. Das Abplatten der Kanten und Ecken, die Harmonisierung der Gegensätze, die Verkirchlichung Jesu und des Paulus erklärt sich zum grossen Teil ohne bewusste Absicht durch die rasche Steigerung des katholischen Denkens in der zweiten und dritten Generation. An der Bearbeitung der synoptischen Quellen haben wir eine gute Veranschaulichung dieses Prozesses. Es ist den späteren Evangelisten selbstverständlich, dass Jesus wirklich so gewesen ist, wie sie ihn in ihren Zusätzen und Korrekturen schildern. Die Ruchlosigkeit, das geschichtliche Jesusbild bewusst nach dem eigenen Bild des Glaubens umzudichten, ist ihnen gar nicht zuzutrauen. Viel eher finden sie, dass die früheren Evangelisten, die ihre Vorlagen sind, etwas verfehlt, übergangen haben, das sie dann im vollen Bewusstsein des Rechts verbessern. Dazu kommt dann, dass die spätere Zeit für ihre eigenen Lieblingsgedanken schon ausserordentlich viel wirkliche oder vermeintliche Anknüpfungspunkte in den alten Schriften findet. Ganz von selbst knüpften sich für sie paulinische Gedanken vom Sohn Gottes, vom Sühntod Jesu, vom Universalismus, von der Notwendigkeit des Glaubens an Ausdrücke und Verse des Marcus und der Spruchsammlung, die nichts weniger als paulinisch gemeint waren. Bevor das Johannesevangelium geschrieben wurde, wurden die Synoptiker johanneisch, d. h. paulinisch gelesen. Es braucht hier wenig Phantasie, sich das vorzustellen, da noch heute drei Viertel der Bibelleser sie gerade so lesen und die verbreitetsten Andachtsmittel dafür sorgen, dass es gar nicht anders möglich ist. Der Glaube an Jesus wird einfach bei der Bergpredigt

als selbstverständliche Voraussetzung hinzugedacht. Die Worte und Gleichnisse von der Vergebung der Sünden aus Gottes Vaterliebe erhalten die stillschweigende Erläuterung „um des Blutes Jesu Christi willen". So lesen unsere Bibelleser die Evangelien und so hörten und lasen sie die Christen am Ende des ersten Jahrhunderts. Wie nun hier Jesus kirchlich, paulinisch gelesen wurde, so musste sich auch Paulus ein ganz anderes Verständnis seiner Briefe gefallen lassen, als dasjenige war, in dem er sie schrieb. Man las sie als die Briefe eines begabten Kirchenmannes und Predigers, während sie ein Revolutionär und seltenes Original geschrieben hatte. Für seine Originalität und Unabhängigkeit, für seine Antithese „von Gott und nicht von Menschen" fehlte einem die Kontinuität der Tradition zum Massstab der Wahrheit erhebenden Geschlecht jeder Sinn. Ueber die inner-christlichen Kämpfe deckte man gern den Mantel der Liebe. Die ganze kirchliche Lage war so verschoben, dass alle die schroffen Antithesen seiner Theologie, so oft man davon las, ins Milde, Versöhnliche interpretiert wurden. Dafür erbaute man sich an der Polemik gegen das Judentum, an den hellen Worten von Gnade und Glauben, an der hohen Moral und den unerschöpflichen Schätzen kirchlich-praktischer Weisheit in diesen Briefen. Das alles geschah, bevor es eine Apostelgeschichte und Pastoralbriefe gab, so wie es heute auf Grund dieser Schriften geschieht. Auch ein Einfluss der Evangelien auf das Verständnis des Paulus ist nicht zu verkennen. Man liest auch aus Paulus eine positive Stellung zum Gesetz, eine höhere Schätzung der guten Werke heraus und denkt sich ihn als Evangelisten des Lebens Jesu so gut als des Todes.

Es ist nicht möglich, die Schriften der zweiten Schicht billig zu beurteilen ohne Verständnis für diese Gesamtveränderung des kirchlichen Denkens, an der alle Christen in gleicher Weise teilnahmen, die nicht ein Einzelner verursacht hat. Für die Verfasser des Johannesevangeliums, der Apostelgeschichte etc. bleibt noch genug übrig von eigener Produktion, auch wenn die Motive und Voraussetzungen derselben ihnen aus dem christlichen Milieu zuströmen. Es wird nur so begreiflich, dass sie thun durften, was sie thaten und dass sie überall nichts als Verständnis und Billigung fanden. Zugleich aber ist dann klar, dass ihre Schriften aufhören, geschichtliche Dokumente für Jesus und sein Evangelium, für Paulus, seinen Charakter, seine Theologie zu sein. Sie sind

lediglich Urkunden für das Verständnis Jesu und des Paulus in der werdenden katholischen Kirche.

Alle überragt das Johannesevangelium, dessen Darstellung Jesu für die katholische Kirche, die Reformatoren, selbst SCHLEIERMACHER und seine Nachfolger entscheidend wurde. Aber nichts ist verkehrter, als es zu isolieren und ihm eine einsame Originalität zuzusprechen, auf die es selber gar keinen Anspruch erhebt. Wir haben es in allen Kapiteln des nachapostolischen Zeitalters erwähnen müssen, weil es überall teilnimmt an allen kirchlichen Kämpfen und Bestrebungen. Denn trotz dem Schein des Unzeitlichen und Uebergeschichtlichen ist es eine der aktuellsten, am unmittelbarsten in das kirchliche Leben eingreifendsten Schriften des Urchristentums. Sein Autor steht wie ein Feldherr auf hoher Warte. Unter sich schaut er die Heerscharen der Juden, der Hellenen und im eigenen christlichen Lager der Gnostiker. Alle drei fasst er scharf ins Auge und teilt bestimmt und klar die Befehle aus, wie ihnen zu begegnen sei. Er trägt den Siegesenthusiasmus, aber auch die Schroffheit und Härte des Kämpfenden in sich. Zu den Hellenen steht er ersichtlich am freundlichsten. Für sie giebt er im Prolog die Losung vom Logos aus, der, nachdem er umsonst die Welt um Aufnahme gebeten hatte, in der Person Jesu sich inkarniert, um von hier aus die Herrlichkeit Gottes auszustrahlen![1] Er verfolgt freilich diesen Gedanken nicht länger, er denkt noch gar nicht daran, es an Wort und Leben Jesu nachzuweisen, dass die Weltvernunft sich hier offenbarte. Nicht der Logos, sondern der Gottessohn Jesus Christus ist das Subjekt seiner Geschichte. Aber doch schliesst er die öffentliche Wirksamkeit Jesu verheissungsvoll mit dem Herzutritt der ersten Hellenen zu Jesus und der Ausschau des Heilands auf die Zeit, wo er alle Menschen zu sich ziehe, während an Israel das Verstockungsgericht der Weissagung sich erfüllt[2]. Auch sonst hat er seine Heidenkirche beständig im Auge, wenn er Jesus als den Weltheiland feiert[3], die Heidenkirche zur Judenkirche hinzugesellt[4] und den scheidenden Jesus beten lässt für alle, die später zum Glauben kommen[5]. Und wie kräftig er selbst auf die Seite hellenischen Denkens zu treten vermag, zeigt seine unverhüllte Verehrung Jesu als des Gottes,

[1] Joh 1 1—18. [2] Joh 12 20—41. [3] Joh 1 29 3 16 f. 4 42 6 33 31 9 5.
[4] Joh 10 16. [5] Joh 17 20.

dessen Allmachtswunder überall das Geheimnis ans Licht ziehen: Gott aus Gott geboren [1]. Selbstverständlich gilt diese griechenfreundliche Gesinnung nicht irgendwie dem Heidentum als der Religion des Polytheismus. Einzig für die Heiden, welche Christen geworden sind, will Johannes es klar machen: Stosst euch nicht, dass Jesus in Palästina gelebt hat. Er ist der Weltheiland für Euch, gerade für Euch. Auch den Samaritern haben nicht erst die Apostel Jesu etwa im Widerspruch zur Praxis des Meisters selbst das Evangelium gebracht: Jesus selbst hat die Samaritermission begründet [2]. Schon die Schlüsse bei Matthäus und Lucas wollen den Heidenchristen zu diesem Trost verhelfen, dass Jesus an sie selber bestimmt gedacht habe [3]. Aber erst Johannes zeichnet Jesus so, wie ihn jeder Heidenchrist auf Grund des paulinischen Universalismus denken musste und ganz von selbst bei der Lektüre der Synoptiker ergänzte. Man kann hier immer noch von einer höheren geschichtlichen Wahrheit reden, da Jesus mit innerer Notwendigkeit zum Weltheiland werden musste. Aber verhängnisvoll störend ist es, dass durch diese Vergöttlichung Jesu seine Menschheit an die Wand gedrückt wird und zum Gespenst zu werden droht. Schon bei Marcus hat die Wunderapologetik ein bizarres, phantastisches Lebensbild geschaffen; bei Johannes ist das alles ins Ungeheure verzerrt. Der Zusammenhang zwischen Jesus und uns ist zerschnitten, wenn Jesus nicht zu sterben braucht, sondern sein Leben aus dem Tod wieder holen kann [4]. Und das Verhältnis Jesu zu Gott ist nicht mehr vorbildlich, sondern abschreckend, wenn Jesus Gott dankt bloss wegen des umstehenden Volks, „damit sie glauben, dass du mich gesandt hast“ [5]. Bedenkt man dann weiter, was für theologische Kämpfe und Verirrungen das Zeugnis von der Gottheit Christi im Lauf der Jahrhunderte hervorgerufen hat, so wird man es als ein Verhängnis betrachten, dass ein Evangelium des NTs der fortwährende Anlass dazu geworden ist.

Die Juden sind für Johannes der äussere Feind, mit ihnen ringt die Kirche seiner Zeit, von ihnen hat sie am meisten zu leiden. Dementsprechend verläuft hier das Leben Jesu fast ausschliesslich im Kampf mit den Juden; selbst in die Abschiedsreden drängt er sich hinein [6]. Und zwar sind es die Juden als

[1] Joh 20 28. [2] Joh 4 34—42 vgl. Act 8. [3] Mt 28 19 Lc 24 47.
[4] Joh 10 18. [5] Joh 11 41 f. [6] Joh 15 20—16 3.

christusfeindliches Volk, nicht die Pharisäer, nicht die Schriftgelehrten, sondern das Volk als Ganzes, soweit es nicht eben gläubige Juden sind. Der Kampf ist an einem solchen Stadium hoffnungsloser Verbitterung angelangt, dass man sich kaum mehr stark bemüht, sich zu verstehen. Von Anfang an wollen die Juden Jesus töten[1], Jesus aber hofft nie, sie zu gewinnen, sucht gar nicht ernstlich, sie herüberzuziehen. Zwischen Jesus und seinem Volk steht immer der Juden- und Christenhass der Zeit des Verfassers. Bezeichnend ist das erste Zusammentreffen in Jerusalem; da erweckt das Schauen der Wunder Jesu den Glauben vieler Juden. Aber Jesus glaubte (traute) ihnen nicht, weil er alle kannte[2], d. h. im Sinn des Autors, weil er wusste, dass es seine späteren Mörder sind. Dementsprechend verkehrt Jesus mit ihnen. Er sagt absichtlich lauter Rätselworte, die sie nicht verstehen und die die geistige Kluft offenbaren[3]. Hie und da bringt er auch Beweise für seine göttliche Sendung[4], aber es sind meistens solche, die den Glauben an ihn schon voraussetzen, und so haben sie auch keinen Erfolg. Endlich erklärt er ihnen ins Gesicht, dass sie weder Gotteskinder, noch Abrahamskinder, sondern des Teufels Kinder seien, und zwar ausschliesslich, weil sie nicht an ihn glauben[5]. Ueberdies ist der Glaube ihnen unmöglich wegen des Ratschlusses Gottes. Nur wen der Vater zum Sohn zieht, wer dem Sohn übergeben ist, der wird gläubig[6]. Das trifft aber auf die Juden gerade nicht zu, da die Weissagung von ihrer Verstockung in Erfüllung gehen muss. Deshalb konnten sie nicht glauben[7]. Ausserdem ist ihnen das Verständnis Jesu unmöglich, weil sie den Geist nicht haben, ja gar nicht fassen können[8]. Im Grunde sind diese drei Theorien: Teufelskindschaft, Verstockung, Mangel des Geistes ja nur drei im Kampf zwischen Juden und Christen hingeworfene Schlagworte, die derselbe Hass geboren hat. Ein anderes Schlagwort lautet auf Unsittlichkeit: wer nicht zu Jesus kommt, hat seine schlechten Werke vor dem Licht zu verbergen, es fehlt ihm am Willen, gut zu sein[9]. Stehen sich nun Juden und Christen so gegenüber, ohne jegliche Aussicht der Verständigung und des Zusammenkommens, so ist es klar, dass Jesus nicht für die Welt bitten konnte — es wäre doch vergeblich — sondern nur für die Christen[10]. Es ist ein

[1] Joh 5 18. [2] Joh 2 23 f. [3] S. 384 [1]. [4] Joh 5 31–47. [5] Joh 8 44.
[6] Joh 6 37 44. [7] Joh 12 39 f. [8] Joh 3 6 14 17. [9] Joh 3 19 ff. 7 17. [10] Joh 17 9.

durchaus einheitlicher Eindruck, den diese Polemik von Anfang bis zu Ende hinterlässt. Wie sehr sie dem Verfasser am Herzen liegt, zeigt eben die Thatsache, dass er Jesus recht eigentlich als Judenfeind schildern wollte.

Unzweifelhaft hat er mit dieser Darstellung der Kirche seiner Zeit einen Dienst gethan. Der Kampf mit den Juden umtobte sie damals viel heftiger als der Kampf mit dem heidnischen Staat. Aus diesem Kampf heraus las sie die Evangelien, wollte sie Jesus selber begreifen. In dem ganz andersartigen Kampf Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten sah sie das Recht dazu. Die Wehe über die heuchlerische Frömmigkeit der Pharisäer fasste sie als Fluch über ihren Unglauben auf. Man braucht nur überall den dogmatischen Gegensatz einzutragen, wo die Synoptiker vom Gegensatz des religiösen Verhältnisses und der Moral reden, so ist auch der synoptische Jesus ein Judenfeind. Die vielen entgegengesetzten Züge erbarmender suchender Liebe, das eifrige Werben um Umkehr, die Hingabe für die Volksgenossen bis in den Tod blieben ja in den Synoptikern stehen; Johannes dachte nie daran, sie wegzuschaffen, da er durchaus ergänzen und erklären wollte. Und ergänzt hat er eben die Hauptsache, dass das, was Juden und Christen scheidet, der Glaube an Jesus als den Sohn Gottes vom Himmel her ist. Aber mit dieser Ergänzung hat er neben das Bild der Herzlichkeit, Kindlichkeit und Freude ein Bild gestellt, in dem Hass und Unversöhnlichkeit mit der Liebe kontrastieren und — getreu dem Zug seiner Zeit — die menschliche Gestalt Jesu so ins Fanatische verzerrt, dass seitdem menschlicher Hass sich ebensogut an ihr entflammen kann als Gottesliebe. Selbst abgesehen von dieser schroffen Feindseligkeit, wie ist hier Jesus ins Theologische verdorben worden durch diese endlosen Streitreden mit ihren absichtlich das Missverständnis herausfordernden Zweideutigkeiten, mit ihren Zeugnissen und Beweisen, vor allem dem beständigen Selbstzeugnis, aus dem dann wieder die Verhandlung über Wert oder Unwert des Selbstzeugnisses und ein raffinierter Beweis des Wertes gerade dieses Selbstzeugnisses hervorgeht![1] So, gerade so hätte Jesus geredet, wenn er ein Theolog am Ausgang des ersten Jahrhunderts gewesen wäre und nicht der gewesen wäre, der er wirklich war: der Laie aus

[1] Joh 8 13–18.

Galiläa, der seine Jünger von den Theologen befreien und zu Kindern, Gotteskindern erheben wollte, der aber auch eine Liebeskraft für sein Volk im Herzen trug, die diesen späteren Judenfeinden ganz unbegreiflich erschien.

Der innere Feind sind für Johannes die gnostischen Irrlehrer und ihr Anhang. Der I. Johannesbrief ist ganz ihrer Bekämpfung gewidmet, aber auch das Evangelium hat diese Gefahr im Auge. Allerdings verrät der Verfasser guten Geschmack, dass er Jesus nirgends von ihnen reden lässt und auch das Lebensbild Jesu nicht antignostisch zeichnet. Ganz vorübergehend und ohne polemische Absicht hebt er die Fleischwerdung des Logos hervor[1]; nachher liegt ihm nichts daran, etwa dies wahre menschliche Fleisch Christi gegen gnostischen Doketismus zu verteidigen. Selbst in der genauen Konstatierung des Todes Jesu und des Auferstehungsleibes[2] denkt er an ungläubige Juden, nicht an ungläubige Christen. Wohl aber werden die Abschiedsreden Jesu erst recht verständlich aus dem Gedanken, die Kirche in den gnostischen Wirren sicher hindurchzuleiten. Es wird ihnen damit nichts von ihrem wundervollen Zauber genommen, denn die Position, die Johannes im Kampf gegen die Gnostiker vertritt, ist durchaus überlegen und gross. Jesus verheisst den Seinen den Geist der Wahrheit; der soll sie vor den Irrgeistern behüten, die der erste Brief signalisiert[3]. Jesus ermahnt sie, im Halten der Gebote und der Bruderliebe die Kennzeichen seiner Jüngerschaft und die Bedingung seiner Gemeinschaft zu sehen; dadurch bewahrt er sie vor dem Egoismus mystischer Gottesliebe, der die Gnostiker sich rühmten[4]. Zuletzt fasst Jesus alle seine Gedanken und Wünsche zusammen in die Bitte um die Einheit der Kirche, denn die gnostische Separationslust ist die grösste Gefahr, die der Kirche droht[5]. Gut christlich ist dies alles zweifellos. Man kann sich denken, dass Jesus so geredet hätte, wenn er Stifter einer Kirche und zugleich Zeitgenosse des ersten Separatismus gewesen wäre. Immerhin thut man gut, als Protestant sich daran zu erinnern, dass wir dem Bruch mit dem katholischen Einheitsgedanken des hohenpriesterlichen Gebets unsere Freiheit verdanken. Und die Liebe, welche die Bergpredigt fordert, lässt die Christenliebe der Abschiedsreden weit hinter sich.

---

[1] Joh 1 14. [2] Joh 19 32 ff. 20 24–29. [3] Joh 14 17 15 26 16 13 vgl. I Joh 4 6. [4] Joh 13 34 f. 15 1–14. [5] Joh 17 11 21 ff.

Die ganze Schroffheit des Kampfes gegen die Gnostiker enthüllt uns erst der I. Johannesbrief. Da treten die Katholiken den Gnostikern wie die Gotteskinder den Teufelskindern gegenüber[1]. Zu dem grossen sittlichen Gegensatz tritt der dogmatische, das antichristliche Bekenntnis[2]. Es ist dieselbe Kampfweise, wie sie das Evangelium gegen die Juden führt. Kein Versuch der Verständigung, lediglich schroffste Verdammung. Aber es wird auch hier zum Ueberfluss deutlich, dass der Jünger diese Gesinnung und Sprache nicht vom Meister gelernt hat, sondern umgekehrt Jesus reden muss, wie Johannes denkt. Nun sind die Gnostiker, die Johannes bekämpft, noch nicht entfernt die späteren berühmten gnostischen Schulen, sondern Vorposten der gnostischen Bewegung, wie Kerinth. Wie wundervoll entsprachen deshalb Evangelium und Brief der Kirche, die gerade eben immer tiefer in den gnostischen Kampf hineingezogen wurde.

Als aktuelle Kampfschrift, die in alle Fragen der Zeit eingreift und die Stellung zu den Juden, den Gnostikern, den Hellenen bestimmen will, war das Johannesevangelium der Kirche willkommen und hat in ihrem Sinn gewirkt. Man muss erst die Figur des Philosophen und Mystikers begraben und den kirchlichen Kämpfer sehen, wenn man es verstehen will im Zusammenhang mit allen treibenden Kräften seiner Zeit. Allein damit ist freilich seine weltgeschichtliche Bedeutung erst unvollkommen gewürdigt. Wie liesse sich von da aus je begreifen, dass es das herrschende Evangelium geworden ist, als längst der Kampf mit Juden und Gnostikern verrauscht war!

Diese den Zeitpunkt seiner Entstehung weit überdauernde Bedeutung hat das Johannesevangelium deshalb, weil es die Kluft zwischen Jesus und Paulus überbrückt und das paulinische Evangelium in Wort und Lebensbild Jesu zurückgetragen hat. Mit ihm erst gelangt der Paulinismus zur absoluten Herrschaft in der kirchlichen Theologie. Allerdings nicht die paulinische Rechtfertigungslehre und überhaupt die antijüdische Apologetik des Paulus! Diese ganze antithetische Begriffssprache: Gesetz—Glaube, Gesetz—Gnade, Gesetz—Geist ist von Johannes so gut aufgegeben wie von der ganzen Kirche seiner Zeit. Denn der Streit um das Gesetz ist für die Christen völlig erledigt und die Führung dieses Streits bei Paulus um so eher vergessen, weil sich

[1] I Joh 3 10. [2] I Joh 4 3 2 22.

doch bloss Vorwürfe des Libertinismus und Antinomismus daran hingen. Aber diese antijüdische Apologetik macht ja nur einen kleinen Teil der paulinischen Theologie aus; sie ist nichts mehr als eine Anwendung der paulinischen Erlösungslehre auf den Gesetzesstreit. Diese selbst, die Erlösungslehre, hat Johannes in solcher Klarheit und Energie erfasst und vorgetragen, dass man einen festen Eindruck paulinischer Briefe bei ihm anzunehmen genötigt ist. Er befreit sie durchaus von der Schwerfälligkeit des rabbinischen Begriffsapparates und stellt sie in der grossen, zu Herzen gehenden Einfachheit dar, mit der Paulus selbst als Missionar die heidnischen Zuhörer zu ergreifen wusste. Wie Paulus setzt er mit dem Pessimismus, dem völligen Verderben der Menschheit ein. Die Welt ist losgerissen von Gott, der Sünde und dem Teufel verfallen, Finsternis, Todesgeschick, eine verlorene Welt von Sündern[1]. Allerdings versucht er gelegentlich den guten Kräften ausserhalb der Kirche gerecht zu werden, wenn er Jesus das Licht nennt, das gerade alle guten und reinen Menschen zu sich laden muss[2]. Aber diese von anderen Voraussetzungen aus entworfenen Sätze stehen vereinzelt und vermögen den Pessimismus nicht zu durchbrechen. „Ohne mich könnt ihr nichts thun[3]." „Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch[4]." Ohne zweite Geburt kein Eingang ins Reich Gottes[5]. In diese verlorene Welt der Finsternis und des Todes tritt in der Person Jesu das Licht und das Leben ein. So sehr sich im Prolog der Verfasser von Paulus entfernt, indem er diese Lichterscheinung ausbreitet über eine grosse Reihe von Gotteskindern vor Christus[6], er trifft sofort wieder mit Paulus zusammen in der centralen Betonung der Einen Geschichtsthatsache Jesus Christus, an dessen Namen auch alle die glaubten, die er in der Vorzeit zu Gotteskindern erhoben hat[7]. Jesus Christus, der Sohn Gottes, der Erlöser der Welt, ist für Paulus wie Johannes Kern und Stern des Christentums. Und zwar ist es die paulinische Christologie in allen Hauptsachen. Der Sohn Gottes, der bei Gott im Himmel war und von Gott gesandt wurde auf die Erde[8], der Schöpfungsmittler[9], der Offenbarungsgott des ATs[10], der Menschensohn vom Himmel[11], wie auch Paulus ihn nannte. Und der Versöhnungs-

[1] Joh 1 5 3 16 f. 8 21 12 31 5 24 f. [2] Joh 3 19 f. 7 17. [3] Joh 15 5. [4] Joh 3 6. [5] Joh 3 3. [6] Joh 1 9—13. [7] Joh 1 12. [8] Joh 1 18 3 16 17 24. [9] Joh 1 3. [10] Joh 12 41. [11] Joh 3 13.

tod ist der Hauptzweck seines Kommens auf die Welt. Auf ihn blickt das Evangelium von seiner ersten Zeile an, der Täufer Johannes verkündet das Lamm Gottes, das der Welt Sünden trägt[1]. Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn gab zu ihrer Rettung[2], oder wie der erste Brief ergänzt, als Versöhnung für unsere Sünden[3]. Durch seinen Tod ist Jesus objektiv die Versöhnung für die Sünden der ganzen Welt und sein Blut reinigt uns von aller Sünde[4]. Sofort aber tritt auch hier die Auferstehung zum Tod hinzu. Sie ist der Machtbeweis, dass Jesus der Erlöser ist und das ewige Leben selber schaffen kann allen, die an ihn glauben[5]. Zu diesem Grundstock der paulinischen Christologie fügt Johannes dann seine zwei Modifikationen. Er lässt das Leben Jesu zu seinem Recht kommen neben dem Tod und er erfüllt dieses Leben mit dem positiven Inhalt der Gottesoffenbarung. Das erste war für ihn, der ein Evangelium schrieb, selbstverständlich; es wäre auch ohne Johannes das Leben Jesu zu seinem Recht gekommen durch die Existenz der synoptischen Evangelien. Ihm eigen und dem Paulus getreu ist es, wie dies Leben Jesu immer auf den Tod hinausblickt und ganz durchzogen ist von Belehrung über den Wert des Todes[6]. Im zweiten will er den Griechen entgegenkommen, für welche der Offenbarungsgedanke von ganz anderer Wichtigkeit war als für die Juden, das alte Offenbarungsvolk Gottes. Jesus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben[7], er offenbart den Menschen den Namen Gottes[8], so fasst das Schlussgebet sein Werk zusammen. Daraus folgt dann die einzige grosse Abwendung von der paulinischen Christologie: das Herrlichkeitsbild Jesu an Stelle des Niedrigkeitsbildes. Der Jesus, der Gott den Menschen offenbaren und seine Messianität den Juden beweisen will, muss volle göttliche und messianische Herrlichkeit ausstrahlen, wenigstens an bestimmten Punkten seiner Wirksamkeit[9]. Dieses Herrlichkeitsbild aber brauchte Johannes wieder nicht erst zu schaffen, es wuchs ihm aus dem Wunderbeweis der synoptischen Evangelien entgegen und brauchte nur vollendet zu werden. Man wird aber sagen müssen, dass die paulinische Christologie diese johanneische Ergänzung recht wohl verträgt

[1] Joh 1 29. [2] Joh 3 16. [3] I Joh 4 10. [4] I Joh 2 2 1 7.
[5] Joh 11 25. [6] Joh 1 29 3 14–17 6 51 7 8 33 8 20 9 4 10 17 f. [7] Joh 14 6.
[8] Joh 17 6. [9] Joh 1 14 2 11 9 3 11 4 12 28.

und erst durch sie ihre überzeugende Kraft gewinnt. Bei Paulus fehlt noch jede psychologische Vermittlung: der Sohn Gottes am Kreuz, diese Paradoxie soll durch sich selber Glauben wecken. Johannes erst führt uns diesen Sohn Gottes zunächst in seinem Leben so vor Augen, dass wir verstehen, dass Gott ihn gesandt hat und von da aus auch durch das Kreuz uns nicht am Glauben irre machen lassen. Und trotz aller Hellenisierung und aller Offenbarungsgedanken schlägt immer wieder der paulinische Grundgedanke siegreich durch: Jesus der Erlöser. Um die Welt zu retten, hat Gott ihn vom Himmel gesandt[1]. Er ist das Lamm Gottes, das der Welt Sünden trägt, das Wasser des Lebens, das Brot des Lebens, der gute Hirte, der stirbt für seine Schafe, die Auferstehung und das Leben[2]. Er ist auch der Weg und die Wahrheit für die Menschen, die nichts wissen von Gott[3], aber er ist vor allem die Erscheinung der Gnade und Liebe Gottes, die vom Tod zum ewigen Leben führt. Kraft und Grösse des Johannesevangeliums liegt ausschliesslich in dieser Zeichnung des Erlösers Jesus, in der Veranschaulichung des paulinischen Glaubens im Evangelienbild. Mitten aus hässlichen Streitgesprächen und finsteren Urteilen der Verdammung bricht immer die Begeisterung und Dankbarkeit eines Jüngers durch, der in Jesus Leben fand und volles Genüge[4]. Ja selbst die Bitterkeit und Schroffheit, mit der er die Juden dem Teufel in die Arme wirft, ist die für ihn notwendige Kehrseite seiner hinreissenden Jesusliebe. Das, was er predigt und Jesus predigen lässt, war damals in keiner Weise etwas Neues. Jeder Christ in der Grosskirche glaubte, dass Jesus der Welterlöser sei. Aber wie er es predigt, die wunderbare Schlichtheit der Worte, die ewige Wiederkehr desselben Leitmotivs, die Ausschliesslichkeit und Ungeteiltheit der Liebe zu dem Einen, das ist ihm eigen und darin hat er nie seinesgleichen gehabt.

Wer so wie Paulus Jesus als den Erlöser und Versöhner der Welt erfasst hat, der wird auch in der Auffassung der Erlösung dem Paulus folgen. Was Paulus vom Geist Gottes oder Christi, vom Glauben und den Sakramenten, von der Vergebung der Sünden und der Heilsgewissheit, von der Prädestination lehrt, dazu giebt Johannes in jedem Punkt die genauen Parallelen, nur dass sich die Verschiebung der kirchlichen Lage, das Auftreten

[1] Joh 3 16. [2] Joh 1 29 4 14 6 35 10 11 11 25. [3] Joh 14 6. [4] Joh 10 10.

eines neuen Feindes, der Gnostiker, an Stelle des alten, der Judaisten, fühlbar macht und eine andere Verteilung der Accente bewirkt. Die Erlösung geschieht auch hier durch die Geistesmitteilung, die Geburt von oben[1]. Aus ihr strömt eine neue sittliche Kraft — wer den Samen Gottes hat, der kann nicht sündigen[2] — eine neue Kraft des Erkennens, die Fähigkeit, Irdisches und Himmlisches zu fassen und das Geheimnis Christi und seines Todes aus dem Offenbarungsbuch zu deuten[3], und eine neue Kraft der Gottesliebe, das Zeugnis, dass Gott in uns wohnt, dass wir Gottes Kinder und des ewigen Lebens gewiss sind[4]. Das alles wirkt der Geist Gottes, der zugleich der Geist Christi ist; vom Vater geht er aus, der Vater sendet ihn, aber er sendet ihn in Christi Namen, oder der Sohn selbst sendet ihn vom Vater; er wird vom Meinigen nehmen, denn alles, was der Vater hat, ist mein[5]. Mit all diesen absichtlichen Wendungen giebt Johannes die Ansicht des Paulus noch klarer wieder, dass die Gotteskraft, die uns erlöst, Christi Kraft und gebunden an die Person Jesu ist, dass es nicht zwei Erlösungen giebt, die eine von Christus, die andere von Gott unmittelbar, sondern die eine Erlösung in der Gemeinschaft Christi.

Aber diese Erlösung durch den Geist hat ihre Medien, wie bei Paulus, und es sind keine anderen, als die er kennt: das Wort, der Glaube, die Kirche, die Sakramente. Das Wort ist das, was Christus und die Christen zunächst verbindet; es ist das Wort Gottes, das Christus nicht von sich selbst redet, sondern von Gott[6], und eben deshalb bringt es Gotteskraft, den Geist zu den Menschen. Jesu Worte sind Geist und Leben[7], Worte des ewigen Lebens[8], Worte der Reinigungskraft[9]. Johannes schätzt die Sakramente so hoch wie die ganze Kirche seiner Zeit, aber der Grund ist für ihn ein höherer: Das Wort giebt die erlösende Kraft weiter, nicht das Element[10]. Auf menschlicher Seite ist der Glaube das für den Geistesempfang erforderliche Medium. Johannes nennt ihn einmal das Werk Gottes, das Gott vom Menschen fordert[11]; allein hier leitet ihn der Gegensatz zu den Werken, welche die Juden thun wollen, um die Seligkeit zu verdienen. In Wahrheit ist auch für ihn der Glaube kein Werk,

[1] Joh 3 3 5. [2] I Joh 3 9. [3] Joh 3 5 ff. 16 8—11. [4] I Joh 3 24 4 13 5 6—10. [5] Joh 14 26 15 26 16 14 f. [6] Joh 14 10. [7] Joh 6 63. [8] Joh 6 68. [9] Joh 15 3. [10] Joh 6 63. [11] Joh 6 29.

keine Leistung menschlichen Willens. Glauben heisst zu Christus hingezogen werden, für ihn offen, empfänglich sein[1]. Aber wie er hier ganz dem Paulus folgt, so giebt er dann doch auch wie Paulus dem Glauben die kirchliche Wendung: bekennen, dass Jesus der Messias ist, dass er der Sohn Gottes im Fleisch ist[2]. Und darauf kommt es im kirchlichen Kampf allein an. Von diesem Glauben redet er in der Begeisterung des Paulus und des Verfassers der Apostelgeschichte. Er bindet die ewige Seligkeit und alle übrigen Güter der Gottesgemeinschaft allein an diesen Glauben. Im ersten Brief, wo er als einfacher Christ an Christen schreibt, pflegt er die Vergebung der Sünden, die Versöhnung mit Gott voranzustellen[3]. Man hat sie, wie bei Paulus, im Blick auf Gottes Liebe am Kreuz und in der Zuversicht, dass Jesus bei Gott für uns eintritt[4]. Daher der Name Paraklet, und daher die Doppeldeutung dieses Namens auf den Sohn und auf den Geist, denn beide sind unsere Vertreter und Fürsprecher bei Gott[5]. Im Evangelium, wo er als Apologet nicht bloss die Sünder, sondern gerade die Thäter des Willens Gottes, die Lichtmenschen für Christus gewinnen möchte, stellt er die Gotteserkenntnis und das ewige Leben als das Privileg der Gläubigen hin[6]. Wer glaubt, hat das ewige Leben[7], das ist hier die Uebersetzung der paulinischen Predigt: wer glaubt, wird gerettet werden. Ganz und gar nicht ist mit dem ewigen Leben ein bloss inneres Gut gemeint, etwa wie moderne Theologen von der gegenwärtigen Unsterblichkeit zu reden pflegen. Es ist das Leben, das den Tod überdauert, der Anfang des Auferstehungslebens, dem mit innerer Folgerichtigkeit die Auferweckung des Leibes folgen muss[8]. Wie Paulus kennt Johannes eine doppelte Auferstehung, die eine bei der Taufe, die andere bei der Wiederkunft und diese ist die Vollendung von jener[9]. Und so kennt er auf eine Vorwegnahme des Weltgerichts in der Gegenwart, ohne deshalb dem künftigen Weltgericht seinen Ernst zu nehmen. Dieses Weltgericht vollzieht sich in der Sendung des Erlösers und in der Scheidung der Menschen in solche, die sich erlösen lassen, und solche, die verloren gehen[10]. Das ist das genaue Pendant zur Rechtfertigungslehre des Paulus. Paulus schreibt: wer

[1] Joh 6 44. [2] Joh 20 31 I Joh 4 2. [3] I Joh 2 12. [4] I Joh 4 9f. 2 1.
[5] Joh 14 16 I Joh 2 1 vgl. Rm 8 26 34. [6] S. 354 f. [7] Joh 3 36 5 24 6 47.
[8] Joh 11 25 6 40. [9] Joh 5 24f. 28f. [10] Joh 3 18f 12 46f.

glaubt, ist gerechtfertigt und ist sicher vor dem kommenden Zorn[1]. Johannes schreibt: wer glaubt, kommt nicht ins Gericht, sondern hat das ewige Leben. Das ist doch nur ein Unterschied der Sprache. Sobald man sich die Frage stellt: wie müsste Jesus im Sinne des Paulus geredet haben? so kann die Antwort nur heissen: genau, wie er bei Johannes redet.

Auch darin stimmt Johannes mit Paulus überein, dass er die Kirche im Zusammenhang mit seiner Erlösungslehre nie erwähnt. Er redet vom Heil so, als würde es jeder Einzelne ganz neu und unmittelbar von Jesus Christus empfangen. Und trotzdem will er selbst durchaus kirchlich und nicht mystisch verstanden werden. Das ist allein schon entschieden durch die Betonung des Wortes. Der Glaube entsteht am Wort, aber das Wort kommt nicht vom Himmel, sondern durch die kirchlichen Prediger und die kirchliche Gemeinschaft. Dasselbe ergiebt sich aus der Betonung der kirchlichen Sakramente, an die durchaus alle Erlösung gebunden erscheint. Es liegt aber noch viel direkter in der Forderung des Glaubens selbst; der Glaube ist das Zeichen der christlichen Kirche, es giebt zur Zeit des Johannes keine Christusgläubigen, die ausserhalb der Kirche stehen. Extra Christum nulla salus heisst und will heissen: extra ecclesiam nulla salus. In voller Deutlichkeit für alle seine Leser stellt Johannes die Notwendigkeit der kirchlichen Gemeinschaft im Gleichnis vom wahren Weinstock dar[2]. Es ist nur geschmackvoll, dass er das Wort Kirche nicht braucht für einen Zeitpunkt, da sie noch nicht existierte. Das Gleichnis von dem Weinstock und den Reben sagt dasselbe wie das paulinische Gleichnis vom Haupt und den Gliedern: dass die Kirche in Christus ihr Lebenscentrum hat, dass jeder Einzelne alle seine Kraft schöpft aus dem Festhalten an diesem Centrum. Noch direkter aber erinnert es an die Gebetsworte des jüdischen Gemeindemahls, die uns in der Apostellehre aufbehalten sind: Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes[3]. Für den Juden war der Weinstock so gut wie das Brot ein Sinnbild der in der Welt zerstreuten, aber zur Einigung im Gottesreich bestimmten jüdischen Kirche[4]. Wie nun die Juden Schosse am Weinstocke Davids sind, so die Christen am wahren Weinstock Christus. Wenn daher Johannes so eindringlich für das Bleiben

[1] Rm 5. [2] Joh 15 1—16. [3] Did. 9 1. [4] Vgl. IV Esr 5 23.

am Weinstock redet, so fordert er damit das Bleiben beim Wort Christi und bei der kirchlichen Gemeinschaft im Gegensatz zu den gleichgültigen Namenschristen wie zu gnostischer Separation[1]. Darum ist hier das wiederholte dringliche Gebet um die Einheit der Kirche das letzte Abschiedswort Jesu an die Seinen[2]. Auf alle Fälle will Johannes nicht einzelnen frommen Seelen Anweisung zu mystischem Verkehr mit dem Erhöhten geben, sondern die kirchliche Gemeinschaft fest mit ihrem Haupt und Stifter zusammenhalten. Das allein forderte seine Zeit von ihm. Diejenige Mystik, welche aus dem Johannesevangelium klar zu uns redet, ist die Sakramentsmystik, die nun ganz auf Jesus zurückgeführt ist. Schon zu Jesu Lebzeiten wurde in seinem Namen getauft, obschon Jesus selbst nicht taufte[3]. Ohne diese Taufe keine Wiedergeburt, kein Eingang ins Reich Gottes[4]. Aber die eine Taufe soll dann genügen; Wiederholung der Taufe weist Jesus ab[5]. Ebenso giebt er die Losung aus: kein ewiges Leben ohne den Genuss des Abendmahls. Der Vater ist Leben; der Sohn lebt durch den Vater, der Christ lebt durch den Sohn, wenn er ihn isst beim Abendmahl[6]. Selbstverständlich ist das nicht fleischlich zu deuten; um pneumatische Speise und pneumatischen Trank, wie Paulus es nennt, handelt es sich[7]. So hat sich Johannes alle Gedanken des Paulus über die Heilsvermittlung angeeignet.

Ihren Abschluss findet die Erlösungslehre des Paulus im Erwählungsglauben. Jesus trägt ihn bei Johannes vor in aller Oeffentlichkeit. Nur der kommt zum Glauben, den der Vater zum Sohn zieht, dem Sohn übergiebt[8]. Nicht ihr habt mich erwählt, ich habe euch erwählt[9], sagt Jesus zu den Jüngern und giebt damit der synoptischen Auswahl der Zwölfe die prädestinatianische Auslegung. Wer aber erwählt ist, der ist des Heils absolut sicher. Niemand kann ihn aus meiner Hand, aus meines Vaters Hand reissen[10]. Wer kann uns scheiden von der Liebe Gottes in Christo Jesu?[11] Aber hier erwächst nun freilich aus der veränderten Zeitlage ein schweres Problem. Für Paulus waren alle Gläubige Erwählte und die Kirche die Gemeinschaft der berufenen Heiligen. Darf Johannes das festhalten angesichts

---

[1] Joh 15 4—7. [2] Joh 17 11 21 ff. [3] Joh 3 22 4 2. [4] Joh 3 5. [5] Joh 13 10. [6] Joh 6 51—58. [7] Joh 6 63. [8] Joh 6 37 43 f. 65. [9] Joh 15 16. [10] Joh 10 28 f. [11] Rm 8 35 39.

der vielen faulen Christen und angesichts der gnostischen Verführung so mancher Gläubigen? Es ist äusserst bezeichnend, dass ihm die Person des Verräters Judas jetzt für diese schwere Frage wichtig geworden ist. Judas ist einer von den Zwölf, die Jesus ausgewählt hat, er glaubt an ihn, folgt ihm nach bis zuletzt, nimmt teil an der letzten Mahlzeit. Und trotzdem ist er ein Teufel; Jesus hat ihn nie erwählt, sondern wusste von Anfang an sein trauriges Endgeschick[1]. Auch sonst hebt Johannes mehrfach hervor, dass Juden an Jesus glaubten, sogar an seinen Namen glaubten, deren Glauben wertlos war, die selbst Teufels Kinder waren[2]. Und dicht daneben tönt es wieder: „wer glaubt, hat das ewige Leben. Niemand kann meine Schafe aus meiner Hand reissen". Eine einheitliche klare Lösung des Problems giebt uns Johannes nicht, er scheint sie noch nicht gefunden zu haben. Er hat die Antwort der späteren katholischen Kirche: es kommt auf das Bleiben bei der einmal erkannten Wahrheit und auf die Bewährung des Glaubens durch die Früchte an[3]. Danach würde das Verhalten der Menschen und nicht der göttliche Ratschluss entscheiden. Er hat aber auch die Antwort aller Prädestinatianer: Judas war nicht erwählt und deshalb musste er verloren gehen[4]. Auf jeden Fall hat er die Zuversicht, dass die Kirche Gemeinschaft der Erwählten ist, verloren und alle jene Glauben und ewiges Leben scheinbar bedingungslos verknüpfenden Sätze müssen nach den Einschränkungen der Abschiedsreden verstanden werden. Aber darin ist ihm sofort wieder Paulus vorangegangen, dass er den Draussenstehenden den Ruf zum Glauben und den Drinnenstehenden den Ruf zur Liebe und den Früchten des Geistes gebracht hat.

Wie nun Johannes hier von der Prädestinationslehre des Paulus ausgeht, um sie vom Standort seiner Zeit und ihrer Probleme aus zu modifizieren, so kommt er auch sonst von der paulinischen Grundlage aus da und dort zu anderen Gedanken und Formulierungen. Die Forderungen kirchlicher Massenerziehung und der Kampf gegen die Irrlehrer und ihre Auffassung des Christentums verlangen gebieterisch, berücksichtigt zu werden. Die Erlösungslehre sieht deshalb weit weniger enthusiastisch aus als bei Paulus. Der Verfasser des I. Johannesbriefs hält stark zurück mit dem, was er vom Geist zu sagen hätte.

[1] Joh 6 70f. 13 18. [2] Joh 8 31 2 23. [3] Joh 15 5f. [4] Joh 13 18.

Auch im Evangelium ist der Geist der Lehrer der Wahrheit, der Bürge kirchlicher Orthodoxie[1]. Das ist schwerlich die ganze Meinung des Autors, aber es ist das, was ihm jetzt besonders wichtig erscheint. Umgekehrt redet er von den Geboten ganz anders häufig und eifrig als Paulus[2]. An die Bergpredigt, überhaupt die synoptischen Sprüche denkt er dabei. Sie folgen nicht einfach aus dem Geist; man soll sie lernen und halten als Autorität. Das ist nicht antipaulinisch, hat doch auch Paulus einmal das Halten der Gebote als die grosse Hauptsache für die Christen bezeichnet[3], aber es entfernt sich stark von seiner Art. Es wäre ein Wunder, wenn Johannes sich nicht in dieser Weise von Paulus unterschiede. Und wie nahe steht er ihm doch, wenn er das Halten der Gebote Frucht der Christusgemeinschaft nennen kann[4]. Wir kommen nie bei ihm heraus aus der übermächtigen Gedankenwelt des Apostels.

Die gesamte johanneische Theologie ist aus der Theologie des Paulus herausgewachsen, ist Paulinismus, modifiziert für die Bedürfnisse des nachapostolischen Zeitalters. Daraus ergeben sich zwei wichtige Folgerungen.

Es giebt keine johanneische Theologie neben und selbständig von der paulinischen. Das hat schon Luther klar herausgefühlt, und er verstand etwas davon. Johannes und Paulus sind nicht zwei theologische Grössen, sondern eine. Anzunehmen, dass Johannes original oder von Jesus her sich seine Auffassung des Christentums gebildet habe, heisst dem Paulus alle Originalität rauben, da ihm kaum ein selbständiger Gedanke übrig bliebe. Allein Paulus ist Original und Johannes ist es nicht. In Pauli Briefen sehen wir in das Werden und Aufleuchten dieser grossen Gedanken hinein, bei Johannes in den Beginn ihrer Verschiebung und Abplattung. Zuerst muss doch jemand selbständig die Geistestheorie geschaffen haben, bevor ein späterer durch die Logostheorie ihre Spitze abbrechen konnte. Zuerst musste es eine Predigt vom Kreuz allein geben, bevor ein Leben Jesu entstand, das auf dies Kreuz hinzielt von Anfang an. Das gilt für alles übrige. Die Frage, wer dann der Johannes ist, dem die zuerst bei Irenäus nachweisbare Tradition[5] diese Schriften zuschrieb, ist theologisch betrachtet völlig wertlos, und kann nur

[1] Joh 15 26 16 13. [2] Joh 15 10 I Joh 2 3f. 3 22 24 5 3f. [3] I Kor 7 19.
[4] Joh 15 8 16. [5] Iren. haer. III 1 1.

die Antiquare der Tradition interessieren. Der einzige Schriftsteller vom Anfang des zweiten Jahrhunderts, der mit Kleinasien wohl vertraut war und von dem echte Schriften auf uns gekommen sind, Ignatius, kennt nur den Verkehr des Apostels Paulus mit Gemeinden Kleinasiens[1], obschon er doch selber die johanneischen Schriften gelesen hat. Aber allerdings ist dieses Aufspüren eines apostolischen Verfassers durch das Evangelium selber verursacht, das auf einen Lieblingsjünger zurückgehen will, der Jesus noch näher stand als Petrus, die Hauptautorität der Synoptiker[2]. Nur durch ihn erfährt Petrus, wer der Verräter ist, gelangt er in den Hof des Hohenpriesters. Er ist vor Petrus beim leeren Grab, erkennt vor Petrus den Auferstandenen. Während Petrus Jesum verleugnet, hält er treu aus unter dem Kreuz und empfängt das Testament des Sterbenden. Und das ist das Fatalste und Schmerzlichste an der ganzen Schrift, die erst dadurch etwas von dem Charakter einer Mystifikation erhält. Denn keines der „Zeugnisse" hat die geringste historische Wahrscheinlichkeit. Es ist schon viel Naivetät nötig, um, entgegen dem synoptischen Bericht von der Flucht aller Jünger, den von fern zusehenden Marien und Salome und dem einzigen Angstruf Jesu, das Zeugnis vom Lieblingsjünger und der Mutter Jesu unter dem Kreuz und den mancherlei rührenden Abschiedsworten glaubhaft zu finden. Geschichtlich greifbar ist nur das Bestreben einer Anzahl kirchlicher Männer, der „Wir"[3], die neue, junge, so vielfach von der alten abweichende Darstellung neben der synoptischen zur Geltung zu bringen. Mit welchem Gewissen sie das gethan haben, ist uns unbekannt; genug, dass es vollständig gelang.

Die Bedeutung des Johannesevangeliums besteht darin, dass es den Paulinismus auf Jesus selbst zurückführt. Darin liegt sein Wert und Unwert, seine Kraft und sein Verhängnis. Jesus selber sagt es uns nun, dass jedermann ohne ihn verloren ist, dass er der einzige Erlöser und Versöhner für alle Völker und Menschen ist, dass der Glaube an ihn allein Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft, Vergebung der Sünden, Gebetszuversicht, Gewissheit ewigen Lebens bringt. Zugleich aber sagt es uns Jesus selber, dass die Kirche die Vermittlerin dieses

[1] Ign. Eph. 12 2. [2] Joh 13 23 18 15f. 19 26f. 35 20 2—8 21 7f. 19—25.
[3] Joh 21 24.

Heils ist, ausserhalb der Kirche kein Heil, weder für Juden, noch Griechen, durch die christliche orthodoxe Kirche allein der Weg zur Seligkeit. Das ist hier so einfach und klar gepredigt, dass es der Beschränkteste begreift, und so hinreissend begeisternd, dass es Widerwillige erfassen muss. Zugleich sagt uns nun Johannes, dass man die synoptischen Evangelien, zu denen als Ergänzung das seine hinzutritt, paulinisch, nur paulinisch lesen darf. Und dadurch deckt er Jesus zu durch Paulus und die Kirche. Er macht das geschichtliche, vorkirchliche Verständnis Jesu unmöglich für immer. Nicht mehr um Gottesreich oder Hölle, um das Thun des Willens Gottes in strenger Zucht, königlicher Liebe und kindlichem Gottvertrauen handelt es sich künftig, sondern um den Glauben und das Bekenntnis zu Jesus als dem Gottessohn. Nicht mehr gut und böse, sondern gläubig und ungläubig ist der Gegensatz, der von jetzt an die Welt bewegt, häufig genug in schauervoller Bewegung. An dieser Verschiebung ist nicht ein Einzelner schuld, nicht Johannes, auch nicht Paulus; sie ist sofort gegeben, sobald die christliche Gemeinschaft sich abhob von der jüdischen Volksgenossenschaft und den Anspruch auf Seligkeit einschränkte auf die Glaubensgenossen Jesu. Und der Zusammenschluss dieser Gemeinschaft, die Gründung der Kirche, erfolgte aus dem Gefühl der Dankbarkeit und Begeisterung der Jünger für das, was sie von Jesus empfangen hatten und war das notwendige Werkzeug, um die Gotteskraft Jesu festzuhalten und in die Welt zu tragen. Ueberall stösst man auf Notwendigkeiten, Bedingungen alles Glücks und Segens, dessen wir noch heute uns erfreuen. Und doch war jene Exklusivität der Jünger jüdisches Erbe und nicht Jesu Sinn. Und vollends war es nicht notwendig, sondern ein Unglück, dass Jesus selbst zum Urheber der Exklusivität und des Glaubensfanatismus erhoben wurde, wie es durch Johannes geschah. Denn dadurch ist das, worauf es vor Gott ankommt, verdunkelt und die Erlöserkraft Jesu selbst gebrochen worden durch diejenigen, die ihn am kräftigsten als Erlöser proklamierten.

Von den anderen Schriften der späteren Schicht des NTs hat keine entfernt die Bedeutung des Johannesevangeliums, das durch seine paulinische Umgestaltung des Jesusbildes, man darf sagen, die Weltgeschichte beeinflusst hat. Aber es ist doch auch bedeutsam, wie durch sie der Apostel Paulus und die Urapostel dem Katholizismus der Jahrhundertswende angepasst werden.

Für Paulus kommt die Apostelgeschichte, sodann die auf ihr fussenden Pastoralbriefe in Betracht.

Paulus erscheint in diesen Schriften als der grosse Heidenmissionar, der Kämpfer gegen die Juden, der kirchliche Organisator. Geschichtlich ist er dies alles durchaus gewesen, obschon in etwas anderer Weise, und ausserdem noch einiges dazu. Zunächst wird überall kräftig hervorgehoben, dass Paulus aus einem Christenverfolger und mitten in der Verfolgung bekehrt worden ist. Dreimal erzählt die Apostelgeschichte das Ereignis seiner Bekehrung [1]. Sie ist ein leuchtendes Beispiel für die Späteren, wie Gott auch einen Christenfeind herumbringen kann [2]. So, als eine der packendsten Bekehrungsgeschichten, dient sie der Kirche, aber nicht als das, was sie dem Paulus war: die Genesis seines Evangeliums und seines Apostolats. Ja man hat in auffälliger Weise keinen Sinn mehr für seine Selbständigkeit und ist im Gegenteil nur bestrebt, den Bekehrten fest an die Tradition zu binden: Ananias, ein frommer jüdischer Christ in Damaskus, tauft ihn und vermittelt den Verkehr mit den dortigen Christen [3]. Von da bald vertrieben, kommt er nach Jerusalem, wo Barnabas ihn zu den Aposteln bringt; mit ihnen geht er dort aus und ein [4]. Die Vermittlung des Ananias ist dem Autor so wichtig, dass er zweimal ausführlich davon erzählt [5]. Zur Herstellung einer sicheren apostolischen Traditionskette ist nichts unterblieben. Da Lucas den Galaterbrief mit der eigenen Erzählung des Paulus höchst wahrscheinlich las, kann man hier sehen, wie Paulusbriefe gelesen wurden: erbaulich, kirchlich, wie es recht und billig war und wie man sie ungefähr bis zu den Tagen des grossen Ch. F. Baur gelesen hat. Nun ist es aber bezeichnend, dass unsere Autoren in ihrer Traditionsfreundlichkeit noch weiter gehen, indem sie bei Paulus die kräftige jüdische Tradition mit Wohlgefallen hervorheben. Im Sinne der Apostelgeschichte ist es kein Tadel, sondern ein Lob, dass Paulus ein frommer Pharisäer war von Jugend auf [6], hebt er doch auch an Ananias hervor, wie gesetzesfromm selbst nach jüdischen Begriffen er gewesen sei [7]. Die Pharisäer sind die Hoffnungsleute, noch als Christ fühlt Paulus sich ihnen verwandt; was ist das Christen-

[1] Act 9 1–19 22 4–16 26 9–18. [2] I Tim 1 13–16. [3] Act 9 10–19.
[4] Act 9 26 ff. [5] Act 9 10–19 22 12–16. [6] Act 22 3 23 6 26 5 ff.
[7] Act 22 12.

tum anders als Judentum mit erfüllter Hoffnung![1] Der Christ ist der wahre fromme Jude und deshalb war Paulus als Pharisäer auf dem besten Weg zum Christentum, nur ohne das Bewusstsein, dass in Jesus der Messias schon gekommen ist. Er kann deshalb sagen, dass er Gott von den Vorfahren her diene in reinem Gewissen[2], als wäre nie ein Bruch des religiösen Verhältnisses erfolgt, und kann den Timotheus deshalb rühmen, dass er von Grossmutter und Mutter her in der rechten jüdischen Bibelfrömmigkeit erzogen wurde[3]. Aus dem Revolutionär ist hier der rechte Konservative geworden; das ist echt katholisch gedacht. Denn der Katholizismus erträgt keine Revolution. Alles Gefährliche an Paulus ist verschwunden.

Von dieser Auffassung ist dann überhaupt die Vorstellung des Paulus getragen. Alles Originale und Grosse, der Apostolat aus Offenbarung, das neue Evangelium von der christlichen Freiheit, der Zusammenstoss mit den Uraposteln, der grosse judaistische Kampf ist verschwunden oder bis zur Unkenntlichkeit harmonisiert. Petrus, nicht Paulus ist der erste Heidenapostel[4], Paulus geht ins Heidenland, erst als die Gemeinde von Antiochien ihn und Barnabas aussendet[5]. Aber auch jetzt will er ursprünglich gar nicht zu den Heiden gehen, erst der Widerstand der Juden treibt ihn dahin[6]. Dann kommt es allerdings zum Zwiespalt wegen der Frage der Beschneidung der Heidenchristen[7]. Das war eine Erinnerung, die offenbar nicht aus der Welt zu bringen war. Aber der Verfasser benützt sie nur, um Petrus und Jacobus Gelegenheit zu einer Proklamation des Universalismus auf Grund des alleinseligmachenden Glaubens zu geben[8], während Paulus Missionserlebnisse erzählt und gar nicht in die Debatte eingreift[9], und um schliesslich das sog. Aposteldekret auf einen feierlichen Moment zurückzuführen[10]. Wieder fragt man sich erstaunt: Kann dieser Mann den Galaterbrief gelesen haben, da er in dieser Weise den grossen Kämpfer und Freiheitsmann zu einem harmlosen Teilnehmer der jerusalemischen Missionsversammlung herabsetzt? Und doch hat die Kirche auch nachher den Brief des Paulus gelesen, ohne etwas dabei zu merken, mit Ausnahme des einen Marcion. Dass

---

[1] Act 23 6 26 6. [2] II Tim 1 3. [3] II Tim 1 5 3 15. [4] Act 10.
[5] Act 13 1ff. [6] Act 13 5 14 46. [7] Act 15 1f. [8] Act 15 7—11 13—18.
[9] Act 15 12. [10] Act 15 23—29.

dann der unerbauliche Zusammenstoss mit Petrus in Antiochia [1] und die grosse judaistische Gegenmission samt dem Kampf des Paulus gegen sie spurlos übergangen sind, versteht sich von selbst. Wozu diese unangenehmen Blätter der Geschichte aufbewahren? Jede erbauliche Geschichtsbetrachtung versteht in solchen Fällen die Kunst des Schweigens.

Das Bild, das die Apostelgeschichte von Paulus entwirft, ist auch so noch gewaltig. Etwas von dem Zauber der ersten christlichen Mission mit all ihren neuen Aussichten, Ueberraschungen, Hemmnissen und siegreichem Vorwärtslauf begleitet alle Reisen des Apostels. Reiches, unschätzbares Material hat hier dem Verfasser die sog. Wirquelle, der Reisebericht eines gelegentlichen Begleiters gegeben [2]. Aus ihr erfahren wir u. a., dass Paulus wirklich bei den Juden anknüpfte, um an die Heiden zu gelangen [3]. Das hat dem Verfasser die Grundlage zu seiner Theorie gegeben, dass immer und überall erst der Unglaube der Juden zur Heidenmission Veranlassung geworden sei, und Gott die christlichen Missionare recht eigentlich widerstrebend zu ihrer neuen Aufgabe führte. Es ist eine apologetische Theorie, entworfen, um dem jüdischen Vorwurf des leichtsinnigen Abfalls von der väterlichen Religion zu begegnen, aber zugleich dem katholischen, das Festhalten an der Tradition solange als möglich fordernden Bewusstsein am besten genügend. Auch sonst erscheinen wertvolle alte Nachrichten durch die besondere Auswahl des Verfassers in einem besonderen Licht. Die Beschneidung des Timotheus [4], das Gelübde in Korinth und nachher in Jerusalem [5] brauchen nicht erfunden zu sein, aber ihre Erwähnung verdirbt das Bild des Apostels, wenn daneben alle Züge grosser Ungesetzlichkeit und Freiheit fehlen. Was soll man aber sagen zu der Theologie, die Paulus in den Missionsreden und im Kampf mit den Juden darlegt! Hier zeigt sich die Verschiebung der kirchlichen Lage bei einem Manne, der in allem Ernst Jünger des Paulus sein wollte. Er hat natürlich den Grundgedanken des Paulus erfasst, dass Jesus der Weltheiland ist und der Glaube an ihn ewiges Leben gewinnt [6]. Im Sinne dieses Grundgedankens ist er ein getreuer Pauliner. Allein in seiner Begründung für das jüdische Bewusstsein weicht er völlig

[1] Gal 2 11ff. [2] Act 16 10–17 20 5–15 21 1–18 27 1–28 16. [3] Act 16 13. [4] Act 16 3. [5] Act 18 18 21 26. [6] Act 13 38f.

von Paulus ab. Nicht mehr die Gesetzesfrage, die Aufdeckung der Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung, die Erweckung des Verzweiflungsgefühls führt zum Glauben an Jesus als den Erlöser, sondern die jüdische Messiastheologie, der Erweis der Erfüllung der Verheissungen in Christus. Dass Jesus der Messias ist nach der Schrift, dass der Messias sterben und auferstehen musste, das ist überall das einzige Thema, um das Paulus und die Juden sich zanken[1]. Genau so sucht Johannes den Glauben an Jesus zu erwecken. Das heisst doch, es wird der paulinischen Predigt alles Persönliche, Tiefe, Dramatische entzogen und dafür die Art ganz trivialer Schultheologie geschenkt. Es versteht sich das ohne besondere Schuld des Autors von selbst aus der Veränderung der ganzen Lage: der dogmatische Streit mit den Juden steht jetzt im Vordergrund. Nur wie schwache Reminiszenz aus alter Zeit klingt es gelegentlich noch, dass Paulus eigentlich wegen seines Abfalls vom Gesetz von den Juden verfolgt wird.

Ausserordentlich dürftig ist aber der Bericht über das älteste Leben der paulinischen Gemeinden. Kein Gedanke an ein Ausschöpfen etwa der reichen Schätze des I. Korintherbriefs. Dass es in paulinischen Gemeinden etwas wie urchristlichen Enthusiasmus gab, hätten wir nach der Apostelgeschichte nie vermutet. Um so bedeutsamer ist die Auswahl des Wenigen, das der Verfasser mitteilt: die Einsetzung der Aeltesten[2], das Testament an die Abgeordneten von Milet mit der Warnung vor den Irrlehrern[3]. Aber gerade an dies Wenige von kirchlichen Massregeln, das die Apostelgeschichte hervorhebt, knüpfen die Pastoralbriefe an, deren Paulus ja in der Regelung der Verfassung und im Kampf gegen die Irrlehrer völlig aufgeht. Der Paulus der Apostelgeschichte, nicht derjenige der Briefe, ist hier der Ausgangspunkt trotz der kleinen Differenz, dass die Bischöfe hier den Lohn beanspruchen[4], auf den die Rede in Milet sie gerade verzichten heisst[5]. Und es ist nicht besonders erhebend, den grossen Zerstörer jüdischer Kirchlichkeit und Schöpfer freier vom Geist geleiteter Gemeinden hier als das erste Muster des klugen Hierarchen vor uns zu sehen.

Die Theologie der Pastoralbriefe erhebt sich auf der Grundlage der paulinischen Erlösungslehre, aber entfernt sich stärker

[1] Act 17 2f. [2] Act 14 23. [3] Act 20 17—38. [4] II Tim 2 6f. I Tim 5 17f. [5] Act 20 33f.

ins Katholische als die des Johannes. Der Glaube an Jesus ist wie immer das Erste und Entscheidende; er erfasst die freie Gnade Gottes, die im Versöhnungstod Jesu sich zu uns herabneigte[1]. Dann aber müssen sofort die Liebe, die Gerechtigkeit, die Geduld, überhaupt die guten Werke zum Glauben hinzutreten, damit es zur rechten Frömmigkeit komme[2]. Vom Geist ist nie die Rede in diesem Zusammenhang, ausser — bezeichnenderweise — bei Anlass der Taufe[3]. Sonst ist der Geist den Amtsträgern reserviert[4]. Das hätte doch Johannes kaum geschrieben. Ebenso ist die Prädestination viel klarer als bei Johannes aufgegeben. Ob einer ein Gefäss zur Ehre oder zur Unehre wird, das hängt von ihm selber ab, ob er sich reinigt oder nicht. Die Kirche ist das grosse Haus mit Heiligen und Sündern[5]. Das ist auch ein Zeichen, dass die Zeit des Enthusiasmus vorbei ist.

Bei all dem ist es eine praktische, tüchtige Auffassung des Christentums, wie sie dem Paulus gar nicht zur Unehre gereichen würde. Der Verfasser weiss genau, was die Kirche seiner Zeit vor allem braucht, um sicher und unversehrt durch alle Wirren hindurchzusteuern. Da er aber in seinem eigenen Namen schreibend zu wenig Autorität hätte, ruft er die Autorität des alten Paulus herauf. Es ist möglich, dass ihm einige kurze Zettel des Paulus an seine jüngeren Missionsgenossen zur Verfügung standen und ihm zu geschickter Einkleidung seiner Gedanken verhalfen[6]. Aber sogleich zu Anfang des II. Timotheusbriefs ist er ja aus der Rolle gefallen[7] und das allermeiste thut er doch von sich hinzu.

Die Katholisierung des Paulus in Apostelgeschichte und Pastoralbriefen hat lange nicht die tiefen Folgen gehabt, wie die Erhebung des Johannes über die Synoptiker. Ein Mann, der so mit ganzer Seele der Kirche gedient hat, wie Paulus, darf es ihr nicht zürnen, wenn sie ihn zum kirchlichen Dienst auch für spätere Zeiten zurecht gemacht hat. Und dennoch ging der Welt damit etwas vom Besten und Grössten verloren: das Bild eines Mannes, der allein auf Gott und seinem Gewissen gestanden hat und daraus die Riesenkraft gewann, jahrhundertalte heilige Traditionen und Autoritäten umzustossen.

[1] II Tim 1 9ff. I Tim 1 15 2 6 Tit 2 11—14 3 4—7. [2] II Tim 1 13 2 22 3 10 I Tim 1 14 4 11 6 11 Tit 3 8. [3] Tit 3 5. [4] II Tim 1 6f. 14. [5] II Tim 2 20f. [6] II Tim 4 9—17 19ff. Tit 3 12f. [7] II Tim 1 3ff.

Nun blieb den kirchlichen Männern am Ende des ersten Jahrhunderts nur noch eine Aufgabe übrig: die Lücke zwischen Jesus und Paulus auszufüllen, ein Bild der Apostel zu geben, das zu dem paulinisierten Jesus und dem katholisierten Paulus passte. Der erste Teil der Apostelgeschichte und die „katholischen Briefe“ erfüllen diese Aufgabe. Sie war ihnen ausserordentlich leicht gemacht dadurch, dass über die Urapostel, nicht wie über Jesus und Paulus, ältere, in einem anderen Sinne geschriebene Quellen vorlagen, sondern höchstens allerlei mündliche Traditionen, die keinen anderen Zweck hatten, als den der Verherrlichung. Denn es war bereits der feste Glaube der Zeit, dass alles, was die Gegenwart an kirchlicher Lehre und Ordnung besass, von den Aposteln und durch sie von Jesus stamme. Aus diesem Glauben heraus schreibt der Verfasser der Apostelgeschichte, aber er stellt nun zugleich die Thaten der Apostel unter einen Gesichtspunkt, der ihnen gänzlich fremd gewesen war: den Gesichtspunkt des stufenweisen, allmählichen Uebergangs des Evangeliums von den Juden zu den Heiden. Zuerst giebt der Auferstandene den Missionsplan aus: Jerusalem — Judäa — Samarien — bis zu den Enden der Erde[1]. Dann bringt das Pfingstfest die erste Vorwegnahme der universalistischen Missionsziele, da die Vertreter aller Völker lauschen auf die Predigt des Petrus von Jesus dem Messias[2]. Aber zunächst bleibt Jerusalem der einzige Missionsboden, bis die sich steigernden Verfolgungen der Juden das erste Martyrium veranlassen und die Mehrzahl der Christen — nicht die Apostel — zur Flucht aus Jerusalem bewegen[3]. Jetzt ist der Weg geöffnet für die im Missionsplan in Aussicht genommene Ausbreitung. Es folgen sich in schöner Reihenfolge die Bekehrung der Samariter, also der Halbjuden[4], die Bekehrung des Proselyten aus Aethiopien, immer noch eines Zugehörigen jüdischer Religion[5], die Bekehrung des ersten Heiden, freilich eines solchen, welcher durch Almosen und Gebete dem Judentum nahe stand[6], die Gründung der ersten heidenchristlichen Gemeinde in Antiochia[7], dann die grosse Heidenmission[8]. Prachtvoller programmatisch hätte die erste christliche Missionsgeschichte nicht verlaufen können; es ist um so wunderbarer, da ja keine Ueberlegung der Leiter, son-

[1] Act 1 8. [2] Act 2 1—11. [3] Act 3—8 3. [4] Act 8 4—25. [5] Act 8 26—40. [6] Act 10. [7] Act 11 19—26. [8] Act 13 f.

dern einzig die Macht der geschichtlichen Verhältnisse sie diesen Weg geführt hat. Für den Verfasser ist es dabei vor allem bedeutsam, dass es zu eigentlich schweren Konflikten bei dieser successiven Entstehung der Heidenmission gar nicht kommen kann. Die Bekehrung des ersten Heiden ist durch eine solche Fülle göttlicher Kundgebungen sanktioniert, dass sich Widerspruch gegen sie bloss erheben kann, um diese göttliche Sanktion noch klarer hervortreten zu lassen[1]. Den Eindruck freilich muss jeder Leser gewinnen: hätte nicht der grosse Paulus den Mut, die Rücksichtslosigkeit und Hartnäckigkeit des Revolutionärs besessen, seine kleinen konservativen Nachfolger und Verehrer sässen alle noch heute auf den Bänken der Synagoge.

Natürlich hat der Verfasser der Apostelgeschichte dieses Gerippe seiner Missionskonstruktion mit allerlei bunten Bildern aus dem Missionsleben ausgefüllt. Einen grossen Raum nehmen die Reden in Anspruch. Sie geben alle die Theologie des Verfassers der Apostelgeschichte wieder; das ist noch das Beste daran, dass jede Spur eines künstlichen Archaïsierens in ihnen fehlt. Es ist auch hier nicht der alte, echte Paulinismus in seiner antithetischen Schroffheit. Nur der Hauptgedanke des Paulus, dass der Glaube an Jesus den Erlöser allein Rettung bringt, ist die Grundlage aller Reden[2]. In der Regel steht das Aergernis des Todes Jesu im Vordergrund; es wird entfernt durch das Zeugnis von der Auferstehung und durch den Beweis, dass Tod und Auferstehung des Messias im AT geweissagt sind[3]. Hier wird dann mit grosser Vorliebe die Geschichte des ATs überhaupt als die lehrreiche Vorgeschichte Christi christlich beleuchtet und damit das AT den Juden entzogen und den Christen übergeben. Und dass gerade Stephanus am weitläufigsten die Geschichte der Patriarchen und des Moses den damit längst bekannten Juden in der Gerichtssitzung erzählt[4], soll dem Leser klar machen, wie streng bibelgläubig und konservativ gerade dieser wegen Apostasie verurteilte erste Märtyrer gewesen ist. Aus all dem können wir für die werdende katholische Theologie sehr viel, dagegen für die Anschauungen der Urgemeinde überhaupt gar nichts lernen.

Aber wichtig für alle spätere Zeit ist die grosse kirchliche Heiligenschilderung der Apostel gerade in den ersten Kapiteln

[1] Act 11 1–18. [2] Act 4 10ff. [3] Act 2 22–36 3 13ff. 5 30f. [4] Act 7 1–53.

geworden. In den Evangelien, gerade im ältesten, dem des Marcus, ergeht es den Aposteln schlecht genug[1]; das, wodurch sie sich am meisten auszeichnen, ist ihre Kurzsichtigkeit und Stumpfheit, ihr Unverständnis Jesu. Jesus ist bei Marcus recht eigentlich auf Kosten der Apostel gross und geheimnisvoll dargestellt. Hier haben dann schon Matthäus und Lucas in ihren Bearbeitungen ausserordentlich viel gemildert. Lucas aber fügt nun in der Apostelgeschichte die lichte Kehrseite hinzu. Auf die Apostel zuerst und vor allem hat der heilige Geist sich niedergelassen. Seit diesem Augenblick sind sie nicht mehr Menschen wie wir, sondern Organe Gottes. Was sie reden, ist Gottes Wort, was sie verordnen, Gottes Ordnung. Und zwar gilt dies eben von den Zwölfen, wie sie gerade vor Pfingsten wieder die volle Zahl geworden sind[2]. In dieser Zwölfzahl sind sie die grösste kirchliche Autorität nach Jesus. Als solche setzen sie die Sieben-Männer in ihr Amt ein[3], beaufsichtigen die neue samaritanische Mission[4], geben die grosse Entscheidung in der Gesetzesfrage auf dem Apostelkonzil in Jerusalem[5]. Es ist nun bezeichnend, dass gerade diese drei Proben gesamtapostolischer Amtsvollkommenheit geschichtlich falsch oder zweifelhaft sind. Ueber die Verhandlung in Jerusalem haben wir den Gegenbericht des Paulus[6]. In der Philippusgeschichte des achten Kapitels spürt jeder Leser, dass die zu Grunde liegende Tradition den Philippus als Samariterapostel feierte und erst eine spätere Hand die apostolische Sanktion hinzufügte mit der künstlichen Unterscheidung, dass Philippus zwar taufen, jedoch nur ein Apostel den heiligen Geist mitteilen konnte[7]. Und in der Erzählung von der Wahl der Sieben erscheint gleichfalls eine hellenistische Tradition apostolisch zurechtgestutzt. Daraus erkennt man, dass der Verfasser der Apostelgeschichte seine Idee von der Autorität und Bedeutung des Apostelkollegs an Traditionen herzubringt, die davon gerade gar nichts wussten. Allein schon die ganze Vorstellung von der erhöhten Geisteskraft und Vollkommenheit der Apostel seit Pfingsten widerspricht allem, was wir vom thatsächlichen Verhalten der Apostel wissen. In Wahrheit waren es Männer von grosser Jesusliebe und Märtyrermut, aber auch von starker Kurzsichtigkeit gegenüber jeder gottgewollten Veränderung der Lage.

[1] Mc 4 13 6 52 8 17 ff. 9 32. [2] Act 1 15–26. [3] Act 6 1–6. [4] Act 8 14–17. [5] Act 15. [6] Gal 2 1–10. [7] Act 8 16.

Sie haben es dem Paulus ausserordentlich schwer gemacht durch ihre Unklarheit und Unsicherheit, ihren zähen passiven Widerstand gegen sein Vorwärtsdrängen. Wo war denn der heilige Geist in Petrus, als er mit den Judenchristen in Antiochia heuchelte![1] Hier hat uns doch kirchlich-erbauliche Schönfärberei ein ganz unwahres Bild vorgemalt. Etwas wirklich geschichtlich Wertvolles weiss die Apostelgeschichte uns nirgends von dem Handeln dieser zwölf Apostel zu erzählen; Beweis genug, dass wir es hier mehr mit Glaubenssätzen zu thun haben, als mit geschichtlicher Erinnerung.

Ebenso trägt die dürftige Schilderung des Gemeindelebens auf Grund spärlichster Nachrichten Ideale des Verfassers in die alte Zeit zurück. Ein solches Ideal ist für ihn die Tempelfrömmigkeit der ersten Christen[2]; er will vielleicht auch damit die bösen Mäuler der Juden stopfen, aber er würde schwerlich sie in solcher Weise betonen, wenn er sich nicht selbst daran erbauen würde. Das „Sein im Gotteshaus" gehört für ihn auch zur rechten christlichen Frömmigkeit. Ein anderes Ideal ist ihm die Gütergemeinschaft, die er schlankweg für die erste Zeit verallgemeinert[3], obschon die alten Nachrichten, die ihn darauf führten, dem widersprechen[4]. Er ist hier von einer Zeitströmung erfasst, die wir auch aus Hermas und den Pseudoclementinen kennen[5] und die auch ausserhalb der Kirche in gewissen sozialen Schichten verbreitet gewesen sein mag.

Mit all dem erzielt er ein Goldbild der ersten heiligen Zeit, das den späteren Geschlechtern vorleuchten soll, indem es ihnen zugleich den Abstand der Gegenwart von dieser ersten Ruhmesperiode klar macht. Eine solche aus Glauben und Begeisterung heraus entworfene Zeichnung hat auch dann ihr Recht, wenn ihr urkundenmässiger Wert gering ist. Es ist aber ein Glück, dass wir in der synoptischen Tradition und in den Paulusbriefen die Züge eines anderen Bildes erkennen dürfen, das weniger ideal, weniger harmonisch, aber dafür unendlich frischer, trotziger, widerspruchsvoller, mit einem Wort naturhafter zu uns herüberblickt.

Nachdem einmal die Urapostel als die Träger der höchsten Autorität auch für die Heidenkirche galten, lag es nahe, Briefe

[1] Gal 2 12f. [2] Act 2 46 3 1—11 5 12 20. [3] Act 2 44f. 4 32.
[4] Act 4 36f. 5 2ff. [5] Herm. Sim. II; Clem. hom. XV 7.

von ihnen für heidenchristliche Gemeinden erhalten zu wünschen. Die Entstehung des I. Petrusbriefs ist immer noch unaufgeklärt; fest steht nur die Thatsache, dass hier ein vollkommen paulinischer Brief, der gar nirgends beansprucht, von Petrus geschrieben zu sein, an der Spitze seiner Adresse den Namen des Petrus trägt. Es ist gar keine speziell theologische Schrift; sie will Christen Kleinasiens in der beginnenden staatlichen Verfolgung zur Tapferkeit und zum Festhalten des christlichen Lebensideals ermuntern. Aber gerade in dieser praktischen Haltung ist sie ein wertvolles Dokument für die schlichte Gemeindetheologie am Ausgang des ersten Jahrhunderts. Es ist eine Auffassung des Christentums, wie sie ähnlich Clemens Romanus in seinem Brief voraussetzt. Bloss hat hier die Vertrautheit mit den paulinischen Briefen zu einem noch engeren Anschluss an die paulinische Diktion geführt. Christus, Gnade, Glauben sind das Fundament des Christentums. Es tritt sogar die dreifache Formel auf: von Gott erwählt, vom heiligen Geiste geheiligt, von Christus versöhnt[1]. Der Kampf gegen jüdische Gesetzlichkeit ist ganz vorüber und doch ist der paulinische Hauptsatz stehen geblieben, dass die Erlösung allein auf Gottes Gnade ruht. Und im Opfertod Jesu ist diese Gnade uns sichtbar und greifbar geworden[2], während Jesu Auferstehung unserer Hoffnung Flügel giebt[3]. Diese Gnade Gottes tritt dann an die verlorenen Menschen heran im Wort des Evangeliums, das den Glauben weckt und in der Taufe die Wiedergeburt schafft[4]. Auf dieser Grundlage soll der Christ in Gehorsam, Geduld, Hoffnung, Liebe weiterbauen, bis er die Verheissung erlangt[5]. Es ist nun nicht schwer, manche Punkte zu entdecken, in denen der Verfasser des I. Petrusbriefs sich von Paulus entfernt und ein katholisierendes Verständnis seiner Briefe verrät. Paulus ist für ihn überhaupt nur eine Quelle seiner Frömmigkeit und seiner Gedanken. Eine andere gleichfalls wichtige Quelle ist die jüdische Bibelfrömmigkeit der Diaspora. Und besonders in dem starken Zurücktreten des Geistes, des Enthusiasmus erkennt man den Abstand der Zeiten. Aber trotz alledem ist es ein durchaus von Paulus beherrschtes Christentum. Wenn Luther neben Johannes und den Paulusbriefen den I. Petrusbrief zum Kern und Mark unter allen Büchern

[1] I Pt 1 2. [2] I Pt 1 19 2 24ff. 3 18. [3] I Pt 1 3. [4] I Pt 1 23ff. [5] I Pt 1 13ff. 22f.

der Bibel rechnete, hat er diesen Thatbestand durchaus richtig gewürdigt. Von Paulus aus ist er völlig verständlich, von Jesu aus durchaus nicht. Damit sind wir denn auch hier des Fragens nach dem apostolischen Verfasser enthoben.

Ueberall führen uns die Schriften vom Ende des ersten Jahrhunderts auf dasselbe Ergebnis. Die Theologie des NTs ist katholisierter Paulinismus, Paulus ist überall der Ausgangspunkt, sein Evangelium redet jetzt aus den Worten Jesu und der Urapostel. Wie er die Judaisten aus der Heidenkirche zurückschlug, so hat er überhaupt ihr den Stempel seines Geistes für alle Zeiten aufgedrückt. Neben seiner Herrscherkraft wäre keine andere Grösse aufgekommen. Aber es trug auch dies zu seinem Siege bei, dass seine Theologie in so eminentem Sinne kirchliche Theologie war, dass das Motto extra Christum, extra ecclesiam nulla salus in grossen Buchstaben über ihr leuchtete. Ein gewaltiger Anblick bleibt es noch für uns heute, wie die grossen, schweren Gedanken des Einen Mannes sich durchsetzten in der gesamten grossen Heidenkirche. Aber freilich ist er doch nicht ganz und ursprünglich, nicht der echte, freie, wilde Paulus, zum Sieg gelangt. Ueber ihn selbst legte sich die stille und anonym schaffende Gewalt der Tradition. Vieles, was ihm persönlich obenanstand, wurde weggelegt und vergessen, weil die andere Zeit es nicht mehr brauchte: so fast die ganze antijüdische Theologie mit ihrer Antithese: Gesetz oder Christus. Anderes, wie der grosse Enthusiasmus, die Geisttheologie, geriet, weil die Gnostiker sich ihrer bemächtigten, in Misskredit und wurde schliesslich eingedämmt auf den schmalen Bezirk der Sakramente und des kirchlichen Amts. Statt dessen treten neue Dinge, wie die kirchliche Verfassung, die reine Lehre in den Vordergrund oder es wird auf die Freiheit, die Gebote, die guten Werke ein Nachdruck gelegt, der ihm fremd war. Und schliesslich wird durch Apostelgeschichte und Pastoralbriefe sein Bild so völlig übermalt und überzeichnet, dass die Kirche der folgenden Jahrhunderte den echten Paulus so wenig kennt als den echten Jesus.

Es verhält sich mit dem NT genau so wie mit dem AT. Beide Bücher bergen das Ursprünglichste, Grösste und Tiefste in sich, was sich ereignet hat in der langen Geschichte Gottes mit den Menschen: dort die grossen Propheten von Amos bis auf Jeremia, hier der Jesus der synoptischen Tradition und der Paulus der echten Briefe. Aber beidemal sind diese ewigen

Schätze vereinigt und zusammengebunden mit den Schriften andersgearteter, oft höchst gewöhnlicher, von prophetischem Geist oft genug vollständig verlassener Männer und dadurch ihrer Wirkungskraft beraubt. Die Bedeutung des NTs besteht wesentlich darin, dass es die Worte Jesu und seines Apostels allein überliefert — woher hätten wir sie sonst! — und zugleich verdunkelt für alle Zeiten und so noch für uns. Es war das grösste Ereignis in der verflossenen Geschichte des Christentums, als Luther den echten Paulus aus eigener Erfahrung heraus neu entdeckte und mit ihm die Hälfte der Christenheit aus dem Gefängnis katholischer Tradition herausriss. Seitdem ist die freie protestantische Wissenschaft an der Arbeit, den echten Jesus neu zu entdecken und bis jetzt ist alles beim alten geblieben, dank vor allem der Herrschaft des NTs, das uns die werdende katholische Kirche geschenkt hat.

III. Die Frömmigkeit im nachapostolischen Zeitalter.

Von der altchristlichen Theologie kehrt man immer gern zur altchristlichen Frömmigkeit zurück, um hier den persönlichen Wirkungen Jesu zu begegnen. Denn die Theologie war doch nie und zu keiner Zeit das Christentum, sondern immer nur die jeweilige Vermittlungsform desselben mit den geistigen Zeitmächten. In der Auffassung der Frömmigkeit, dessen, was Leben mit Gott heisst, war Paulus ein treuer Jünger Jesu; bloss in seiner Apologetik, in dem Nachweis des Weges, der zu dieser Frömmigkeit führt, und der Einzigkeit gerade dieses Wegs entfernt er sich von ihm und schafft im Ringen mit jüdischem Denken eine Theologie, die er dann für das Evangelium selber nahm. Auch im Lauf des zweiten Jahrhunderts treten diese theologischen Vermittlungen oft so stark hervor, dass man in Versuchung gerät, sie für das Christentum jener Zeit zu halten. Den Nachweis, dass sie das nicht sind, giebt die Aufzeigung des Evangeliums als einer Lebensmacht auch im Zeitalter des werdenden Katholizismus.

1. Die christliche Hoffnung.

Nicht die altkirchliche Eschatologie soll hier dargestellt werden, wie zur Reichsgottespredigt Jesu paulinischer Spiritualismus, jüdische Apokalyptik, griechische Hadesphantasien, gnostische Himmelssehnsucht getreten sind und aus diesem grossen

Wirrwarr von Zukunftsbildern sich allmählich ein festes kirchliches eschatologisches Dogma gebildet hat. Einzig auf die Bedeutung der Hoffnung für Gefühl und Phantasie und folglich für das praktische Leben kommt es hier an. Die gleiche Kraft und Wichtigkeit der Hoffnung verträgt sich mit ganz verschiedenen Vorstellungsformen, wie umgekehrt das gleiche eschatologische Dogma mit ganz verschiedener Wärme und Begeisterung. Ueberdies treffen alle noch so verschiedenen Eschatologien in einem Hauptpunkt zusammen: sie rechnen nie mit Zukunft und Fortschritt dieser Erde, etwa wie die moderne Reichgottesidee. Selbst der Chiliasmus hält die alte Ansicht fest, dass Wunder und Katastrophen das irdische Gottesreich herbeiführen. Anders als supranatural hat kein Christ, auch kein Gnostiker gehofft.

Wie stand es aber nun mit der Erfüllung der von Jesus gegebenen, von Paulus gestärkten Verheissungen? Jesus hatte einigen seiner Jünger versprochen, vielleicht sogar ganz bestimmten, dass sie den Tod nicht schmecken sollten, bis sie sehen das Gottesreich gekommen in Kraft[1]. Ebenso sollte seine Parusie von der jetzigen Generation, zumal von seinen Richtern, erlebt werden[2]. Paulus schrieb den Korinthern: „Nicht alle werden wir sterben, alle aber werden wir verwandelt werden“[3], und den Römern: „Die Rettung ist näher herbeigekommen als damals, da wir gläubig wurden. Die Nacht ist vorgerückt, der Morgen graut[4].“ Keine dieser Versprechungen ging in Erfüllung.

Wohl brachte die Zerstörung des Tempels in Jerusalem die Bestätigung eines Prophetenwortes Jesu[5]. Aber daran schloss sich nicht, wie erwartet war, die sofortige Wiederkunft. Alle Evangelisten, vom ältesten bis zum jüngsten, suchen in ihren Berichten den Enttäuschungen, d. h. den Verschiebungen des Kommens Jesu Rechnung zu tragen. In dem alten apokalyptischen Flugblatt aus den 60er Jahren, das Marcus in seine Parusierede eingesetzt hat, stand wahrscheinlich noch: „Sofort nach der Drangsal jener Tage kommt der Menschensohn[6].“ Aber Marcus hat das „sofort“ ausgelassen[7]. Lucas berichtet, der Stimmung seiner Zeit folgend, ein wehmütiges Herrnwort: „Es werden Tage kommen, da ihr begehren werdet, einen der Tage des Menschensohnes zu sehen, und ihn nicht sehen werdet[8].“ Jesus hatte vom uner-

[1] Mc 9 1. [2] Mc 13 30 14 62. [3] I Kor 15 51. [4] Rm 13 11 f.
[5] Mc 13 2. [6] Mt 24 29. [7] Mc 13 24. [8] Lc 17 22.

warteten Kommen des Herrn bei Nacht geredet; Lucas malt die Ungeduld seiner Zeit: „Wenn er erst in der zweiten und wenn er gar erst in der dritten Nachtwache kommt[1].“ Die Parusierede des Marcus bearbeitet er stark in dem Sinn, dass die Nähe der Parusie hinausgeschoben wird. „Das muss zuerst geschehen, aber nicht bald das Ende“[2]; zwischen die Zerstörung Jerusalems und die Wiederkunft treten jetzt die „Zeiten der Heiden“[3]. Auf die Frage: kommt das Reich Israels in dieser Zeit? giebt selbst der Auferstandene bei Lucas eine ausweichende Antwort[4], und wie dann Jesus gen Himmel fährt, lässt er die Engel nicht zu den Jüngern sagen: „Ihr werdet ihn so kommen sehen, wie ihr ihn habt gehen gesehen“, sondern nur: „Er wird so wieder kommen[5].“ Dies Finale des Lebens Jesu bei Lucas erinnert auffällig an das ähnlich gestimmte Finale im Matthäusevangelium: „Siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende[6].“ Das ist der Ersatz der Wiederkunftsverheissung. In der That drückt der erste Evangelist die Verzögerung des grossen Ereignisses so stark wie der dritte aus im Gleichniss von den klugen und thörichten Jungfrauen. Der Bräutigam zögert, ein Teil der Jungfrauen schläft ein[7]. Für die Christen kommen statt der erhofften goldenen Zeiten böse Sichtungszeiten: „Die Liebe der meisten wird erkalten[8].“ Der Grund ist eben das Ausbleiben der Parusie. Trotzdem hat die erste Zeit gehofft und weiter gehofft. Als einer der Jünger Jesu nach dem anderen starb und so den Tod schmeckte, ohne den Anbruch des Gottesreichs erlebt zu haben, da setzte man den ganzen Rest der Hoffnung auf die letzten noch Ueberlebenden. Es scheint, dass ein Johannes — wohl ein anderer als der Zebedaide, dem Jesus den Märtyrertod verhiess[9], — alle anderen Jünger überlebte, so dass es in christlichen Kreisen laut wurde: „Dieser Jünger stirbt nicht vor der Parusie[10].“ Zuletzt starb auch er, und der vierte Evangelist beeilte sich, Jesus von dem Vorwurf eines nicht erfüllten Wortes zu entlasten[11]. Aber auch über Petrus kursierte eine solche Legende. Man erzählte von Worten Jesu, an ihn gerichtet, wie „die Pforten des Hades werden dich nicht überwältigen“[12], oder „wahrlich, dein Auge wird in Ewigkeit nie geschlossen werden für das Licht dieser Welt“[13]. Auch diese

[1] Lc 12 37f. [2] Lc 21 9. [3] Lc 21 24. [4] Act 1 6f. [5] Act 1 11. [6] Mt 28 20. [7] Mt 25 5. [8] Mt 24 12. [9] Mc 10 39. [10] Joh 21 23. [11] Joh 21 22f. [12] Tatian bei Ephr. ev. conc. expos. (ed. Moesinger) S. 153. [13] Leben des Anba Schnudi ed. Amélineau bei Iselin, Text u. Unters. XIII 1 b S. 26.

Hoffnung trog. Die genannten Herrnworte wurden verdrängt oder erlebten nur in ganz veränderter Gestalt kirchliche Rezeption. Wie die Parusiereden Jesu, so mussten sich auch andere eschatologische Stellen in alten Schriften eine Verblassung gefallen lassen, da das erwartete Weltende nicht kam. Im Barnabasbrief steht das Wort: „Nichts wird uns die ganze Zeit unseres Glaubens nützen, wenn wir nicht jetzt in der gottlosen Zeit und den kommenden Aergernissen, wie es Kindern Gottes ziemt, widerstehen, dass der Schwarze nicht Eingang finde[1].“ Damit vergleiche man die Form dieses Wortes in der Apostellehre: „Nichts wird euch die ganze Zeit eueres Glaubens nützen, wenn ihr nicht in der letzten Zeit vollkommen werdet[2].“ Gerade das, was dem Wort sein Leben gab, das „jetzt“ fällt weg. Dementsprechend schliesst die ganze Apostellehre mit dem dogmatischen Satz: „Dann wird die ganze Welt den Herrn kommen sehen auf den Wolken des Himmels“[3]; die „ganze Welt“, nicht, wie die alte Zeit sagte: „ihr“ oder „wir“.

Es lohnt sich, auf alle diese kleinen Aeusserungen getäuschter oder aufgeschobener Hoffnung wohl zu achten. Sie beweisen, dass die Verfasser dieser Schriften nicht gedankenlos gewesen sind, sondern sich genau Rechenschaft gaben über den Kontrast der wirklichen Geschichte mit der Weissagung. Jesus kam nicht, das Reich Gottes blieb aus. Während sich nun jene Evangelisten durch die Theorie des Aufschubs über das Schmerzliche hinwegtrösteten, entstand in vielen Kreisen der Christenheit ein verhaltenes oder lautes Murren über betrogene Erwartungen. Das älteste Dokument dafür ist der Hebräerbrief. Die Leute, an die er adressiert ist, standen nahe daran, die christliche Hoffnung aufzugeben. Sie wiesen darauf hin, dass eine ganze Reihe Christen starb, „ohne die Verheissungen erlangt, ohne die Erlösung empfangen zu haben“[4]. Infolgedessen kam ihnen das ganze Christentum als etwas Aermliches, Kümmerliches vor. Hohe Versprechungen ohne sichere Garantie, das Resultat: Enttäuschung! Von den 90er Jahren des ersten Jahrhunderts an müssen die kirchlichen Schriftsteller beständig Rücksicht nehmen auf solches Murren und solche Zweifel. In einem Apokryphon, das die beiden sogenannten Clemensbriefe citieren, ist von Zweiflern die Rede, die sagen: „Solches haben wir gehört schon zur Zeit unserer

[1] Barn. 4 9. [2] Did. 16 2. [3] Did. 16 8. [4] Hbr 11 13 35 39.

Väter, und siehe, wir sind alt geworden und haben nichts davon erlebt[1].“ Wenn die Verfasser beider Clemensschriften diesen Spruch mit der beruhigenden Antwort darauf anführen, so müssen eben solche Zweifelsworte zu ihrer Zeit geäussert worden sein. Im II. Petrusbrief hören wir von ähnlichem Murren: „Wo ist die Verheissung seines Kommens? Seit unsere Väter starben, bleibt alles so von Anfang der Schöpfung an[2].“ Auch die Adressaten des Jakobusbriefs sind enttäuscht und ungeduldig geworden; immer hörten sie das Wörtchen „bald“, aber es kam nie[3]. Vielleicht darf man aus diesen zerstreuten Stellen einen sehr weit reichenden Schluss ziehen: Ein sehr grosser Teil der Christenheit empfand die ganze Wucht der Enttäuschung und verlor infolgedessen den Mut und die Freudigkeit. Das Christentum, das Pastoralbriefe, Jakobusbrief, Hermas und andere Schriften in den Gemeinden voraussetzen, ist auch deshalb so kraftlos, gleichgültig und leichtsinnig, weil es die grosse Enttäuschung nicht verwinden konnte.

Bewundernswürdig erscheint auf diesem Hintergrund die Freudigkeit und Gewissheit der Hoffnung, die aus den meisten Schriften der kirchlichen Lehrer dieser Zeit spricht. Mag das Gottesreich und die Wiederkunft sich verzögern, die Hoffnung bleibt bestehen und triumphiert über alle Zweifel und Bedenken. Beinahe alle katholischen Briefe und apostolischen Väter sind voll sicherer Verweise: es ist letzte Zeit[4]. Die meisten sehen in dieser letzten Zeit den Anbruch der grossen Drangsal mit den letzten schrecklichen Versuchungen für die Christen. Sonst entfernen sie sich in Lebhaftigkeit und Schwung der Hoffnung oft sehr weit voneinander, um gerade die Wahrhaftigkeit jedes Einzelnen, der auch in der Hoffnung eben auf seine besondere Weise hofft, zu bewähren.

Einige Christen — es wird eine sehr grosse Zahl gewesen sein — leben mehr in der Furcht vor dem kommenden Gericht als in der Hoffnung auf die Gnade, so der Prophet Hermas und der Prediger, dem der II. Clemensbrief gehört. Hermas ist eigentlich über die jüdische Unsicherheit des Heils nicht hinausgekommen; auch als Christ bleibt er der Mann der Angst, der alles andere kennt, nur nicht das Vertrauen. Auch die Offen-

[1] Clem. Rom. 23 3 II Clem. 11 2. [2] II Pt 3 4. [3] Jak 5 7ff.
[4] I Pt 4 7 I Joh 2 18 Jak 5 8 Hbr 1 2 Barn. 4 9 Ign. Eph. 11.

barung, die er erhält: „Erfüllt sind die Tage der Busse für die Heiligen“ [1], muss das Gefühl der Verantwortlichkeit für die Zeit nachher, somit das Angstgefühl im höchsten Grad steigern. Er vergegenwärtigt sich, dass ganze grosse Klassen von Christen nicht in das Reich Gottes eingehen [2]. Wohin gehört er? Das wird erst das Ende zeigen. Dann sieht er die grosse Drangsal nahen in der Gestalt des feindlichen Tieres [3]. Wohl schlägt er sich im Geiste tapfer durch, aber doch nur mit grössten Aengsten. Töne der Sehnsucht kennt er nicht. Das Einzige, was er herbeiwünscht, ist eine klare Scheidung zwischen den Sündern und den Gerechten [4]. Der II. Clemensbrief zeigt uns, wie ein christlicher Prediger seine in vielen Sünden verstrickten und verweltlichten Zuhörer durch die Gerichtsbotschaft zur Busse ruft. Er beginnt zwar mit den Verheissungen und dem Dank, aber nur wenn er droht, bewegt er sich in seiner Sphäre. Solang wir noch auf der Erde sind, lasset uns Busse thun; denn nach dem Ausgang aus dieser Welt giebt es keine Möglichkeit der Busse mehr [5]. So stellt er dann den Gerichtstag und den Weltbrand vor die Phantasie seiner Hörer und malt ihnen den Schrecken der Sünder und den Triumph der Gerechten vor [6]. Nichts wird uns retten vor der ewigen Strafe, wenn wir Gottes Geboten ungehorsam sind. Es giebt keinen Parakleten bei Gott. Jeder erhält, was er verdient [7]. So dachte die Mehrzahl der Christen. Ihr Christentum war im Grund die jüdische und heidnische Furcht vor den unbekannten Schrecken der Vergeltung nach dem Tode, nichts Besseres.

Bei anderen Christen nimmt die Hoffnung die Form eines festen, ruhigen, sogar etwas dogmatischen Vergeltungsglaubens an. Zu ihnen gehören Clemens Romanus, der Verfasser des Jakobusbriefs und Justin. Sie alle kennen keine eigentliche Sehnsucht nach der Vollendung, obschon Jakobus ihr nahe kommt. Von diesem abgesehen, denken sie überhaupt bei ihrer Hoffnung wenig an die Wiederkunft Christi und den ganzen dramatischen Phantasieapparat. Das Wort Vergeltung sagt für sie alles. Die Sünder sollen bestraft werden, die Frommen und Gerechten die Verheissungen erwerben, der Gnade teilhaftig werden, aber eben der verdienten Gnade [8]. Dieser Vergeltungs-

[1] Herm. Vis. II 2 5. [2] Herm. Vis. III [3] Herm. Vis. IV 2 5. [4] Herm. Sim. III IV. [5] II Clem. 8 1–3. [6] II Clem. 17 4–7. [7] II Clem. 6 7ff. [8] Clem. Rom. 34f. Just. apol. I 8 17.

glaube ist stark genug, eine Lebensmacht zu sein, da er das ganze gegenwärtige Leben unter die Augen der Ewigkeit stellt. Aber er wirft selten etwas von dem Jauchzen, Hangen und Bangen, der Ungeduld, mit der ein Paulus hoffte, in die Seele. Es ist auch nicht gerade etwas bestimmt Christliches darin. Juden und Stoiker sind sich im gleichen Vergeltungsglauben begegnet, wie denn die in der Hauptsache jüdischen Gebote und Gleichnisse des Hermas ein Hauptdokument dafür sind. Da der I. Clemensbrief noch aus dem ersten Jahrhundert stammt, ergiebt sich, wie ungemein rasch eine solche Abkühlung und Dogmatisierung der ersten stürmischen Hoffnung stattfand. Hier war schon die Form gefunden, die nach dem Zusammenbruch aller dramatischen Phantasien dem Ewigkeitsgedanken eine feste Stelle im Christenleben gab. Dieser Vergeltungsglaube konnte das Ausbleiben der Parusie ruhig überwinden.

Die eigentlichen Herzenstöne der Hoffnung treten da am stärksten zurück, wo die kirchlichen Interessen der Gegenwart den Schriftsteller ganz gefangen nehmen. Das gilt vom Verfasser der Pastoralbriefe. Ein Mann der Hoffnung ist auch er selbstverständlich, wie alle alten Christen; der Gedanke an die Pflicht des Martyriums erweckt ihm sogar begeisterte Hoffnungsworte[1]. Aber da, wo er sich mit den Gnostikern auf der ganzen Linie herumschlägt und die kirchliche Verfassung befestigt, denkt er selten über die Aufgaben der Gegenwart hinaus. Wer so eifrig wie er an der Ordnung der Kirche arbeitet, dem fällt es schwer, zu denken, dass dies alles nur ein Provisorium von vielleicht ein paar Wochen ist. „Gott wird die Parusie Christi geben zu seiner Zeit[2].“ Kein Mensch darf diesen Lehrer deshalb tadeln. Nicht für müssige Sehnsucht — für Kampf und Recht war jetzt die Zeit. Immerhin ist er ein Beispiel dafür, dass Eifer für die Kirche und Sehnsucht nach dem Gottesreich nicht leicht oder doch nicht in gleicher Stärke sich vertragen.

Der Verfasser der johanneischen Schriften, der gemeinsam mit dem Pseudopaulus der Pastoralbriefe die Gnostiker bekämpft, ist doch darin sein reines Gegenstück, dass die rechtliche Kirche mit ihren Ordnungen ihm gar nicht am Herzen liegt. Sofort zeigt sich als Folge davon eine gewaltige Kraft von Sehnsucht und Hoffnung. Ihm steht das Provisorische aller jetzigen Zu-

[1] II Tim 2 9–13. [2] I Tim 6 15.

stände, selbst der Gotteskindschaft, klar vor der Seele. Die Weltchristen erinnert er daran, dass die Welt mit aller ihrer Lust vergeht, während nur die sittlichen Personen ewigen Bestand haben[1]. Aber auch den ernsten Christen ruft er zu: „Noch ist nicht erschienen, was wir sein werden. Wenn es erscheint, dann werden wir ihm gleich sein, denn wir werden ihn schauen, wie er ist[2].“ Das ist ein Ruf der Sehnsucht, der an Paulus erinnert. Allerdings steht an der Thür der Seligkeit der ernste Gerichtstag, wo mancher faule Christ zu Schanden wird. Aber unser Autor strebt darauf hin, dass bei ihm und seinen Freunden die Furcht- und Angstreligion völlig überwunden werde. Der Christ soll mit Mut und Zuversicht, mit echter Freudigkeit vor seinen Herrn treten können[3]. Das ist ihm möglich, sobald er fest in der Liebe steht, in der Liebe Gottes zu ihm und in seiner Liebe zu den Brüdern. Wer liebt, hat nichts zu fürchten beim Gericht[4]. Infolge dieser freudigen Gewissheit des Heils wird ihm das ewige Leben zu einem festen gegenwärtigen Besitz. Der Christ hat das ewige Leben, er erwartet es nicht als etwas Ungewisses, das vielleicht ausbleibt, sondern ist seiner absolut sicher. Der Tod und das Gericht kann ihn nicht erschrecken. Alle Sätze in Brief und Evangelium über das ewige Leben sind Hoffnungssätze. Nur darin unterscheidet sich Johannes von den meisten Christen, dass er die Gewissheit dieser Hoffnung und, da diese in der Gegenwart liegt, das jetzige Glück der Hoffnung stärker als alle betont[5]. Er ist einer der grossen Männer, die fest auf dieser Erde wandeln können, weil der Himmel ihnen gewiss ist. Ergreifend drückt die Lazaruserweckung seine eigene Hoffnung aus. Der Tod ist ein Schlaf. Mag der Leib verwesen und stinken, was liegt daran! Christus hat Macht, am jüngsten Tag durch ein lautes Wort Leib und Seele aus dem Grab herauszurufen[6]. Das hat seine grosse Bedeutung für die Märtyrerzeit, in die der Verfasser getreten ist. Christus ist die Auferstehung und das Leben. Wer an ihn glaubt, ob er schon stirbt, wird leben[7]. Mit diesem Glauben lohnte es sich, in den Tod zu gehen.

Ueberhaupt war die Verfolgung das allerstärkste Motiv zur Erneuerung der Hoffnung. In solchen Zeiten lodert die ganze alte Zukunftssehnsucht der Christen in Flammen auf. Nun ist

[1] I Joh 2 17. [2] I Joh 3 2. [3] I Joh 2 28. [4] I Joh 4 17 f.
[5] I Joh 5 11 f. Joh 3 36 4 14 5 24 6 40 47 7 38. [6] Joh 11 11 39 43 f. [7] Joh 11 25 f.

es klar, dass die Christen die elendesten Menschen sind ohne die Hoffnung. Alle Versuchungen, Leiden, Qualen stürmen auf sie ein. Nur wer hofft, kann alles überstehen. Der I. Petrusbrief ist dazu geschrieben, um Gemeinden, die in der Verfolgung stehen, zur feurigen ernsten Hoffnung zu erwecken. Er stellt ihnen die Grösse der letzten grossen Prüfungszeit vor die Seele. Für die Bekenner Trost, für die Namenschristen Gericht![1] Jetzt heisst es in sittlicher Zucht und in Gebet auf das Ende hin harren, da der Teufel wie ein brüllender Löwe herumgeht und sucht, wen er verschlingen möge[2]. Aber unser Autor gehört zu den Christen, denen die Begeisterung alle Furcht vertrieben hat. „Gelobt sei Gott, der uns wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch Christi Auferstehung[3].“ Wie sehr ihm diese Hoffnung ein und alles ist, zeigt der Ausdruck: „Rechenschaft ablegen über die Hoffnung“, statt über den Glauben[4].

Der etwas ältere Hebräerbrief ist in trüben Zeiten geschrieben, da die Gemüter erschlafft sind, weil das Ausbleiben der Verheissung Zweifel erweckt und die Freude dämpft. Hier fehlt gerade das, was dem Petrusbrief seine Kraft giebt, der furchtbare Ernst des Kampfes um Tod und Leben. — Aber dafür schreibt hier ein Christ, der mit Wehmut auf die goldene Verfolgungszeit zurückschaut[5] und für seine Person Märtyrermut und Märtyrerhoffnung genug besässe. Die langweilige Trockenheit dieses Melchisedekgelehrten macht auf einmal Herzenstönen der Sehnsucht und Begeisterung Raum, sobald er sein Innerstes, die Hoffnung, berührt. Ja selbst mitten in gelehrten Ausführungen unterbricht den Leser der Weckruf: Vorwärts die Blicke! Es kommt! Haltet euere Hoffnung fest bis ans Ende[6]. Die Hoffnung ist ihm geradezu die Religion. Wie der Verfasser des I. Petrusbriefs redet er vom Bekenntnis der Hoffnung statt vom Glaubensbekenntnis[7]. Und da unter seinen Adressaten Stimmen laut wurden, die Hoffnung erfülle sich ja nie, Christen sterben, ohne die Verheissung ererbt zu haben, führt er ihnen die lange Reihe der Glaubensmänner des ATs bis auf Jesus vor, die, alle Hoffnungsmänner, alle scheinbar enttäuscht waren, deren Hoffnung aber eben die Kraft hatte, alle Enttäuschungen zu überwinden[8]. Da findet er denn auch für seine Sehnsucht das ein-

[1] I Pt 4 12–19. [2] I Pt 5 8. [3] I Pt 1 3. [4] I Pt 3 15. [5] Hbr 10 32 ff. [6] Hbr 3 14 6 11 10 35 ff. [7] Hbr 10 23. [8] Hbr 11 1— 12 3.

fachste Wort. „Wir haben hier keine bleibende Stadt, wir suchen die kommende[1].“ Wir sind Gäste und Fremdlinge auf der Erde, die dem himmlischen Vaterland zuwandern[2]. Das „Himmelan, nur himmelan!“ stammt aus dem Hebräerbrief.

Wie zu erwarten, tritt die christliche Hoffnung am kühnsten, oft auch am wildesten, bei den Märtyrern selbst auf kurz vor ihrem Tod. Ignatius ist ja eigentlich eine hierarchische und insofern diesseitige Natur, wie der Verfasser der Pastoralbriefe. Noch auf seiner Deportationsreise beschäftigen ihn die kirchlichen Angelegenheiten im vollsten Masse. Seine sechs nach Kleinasien gerichteten Briefe gehen beinahe auf in der Bekämpfung der Judaisten und Doketen und dem Streben, die Gemeinden ganz und gar dem Bischof unterzuordnen. Trotzdem tritt schon hier die Hoffnung viel stärker als in den Pastoralbriefen hervor. Der Unterschied kommt daher, dass diesmal ein Märtyrer zu uns redet, der weiss, dass er in wenig Wochen vor der Ewigkeit steht. Das nach Rom gerichtete Schreiben ist das klassische Dokument des Märtyrerenthusiasmus aus dieser Zeit. Ignatius kennt da nur eine Angst, die: es möchten einzelne Glieder der Gemeinde ihr Ansehen beim Hof benützen und seine Begnadigung erwirken. Er fleht die Römer, das doch nicht zu thun[3]. Seine einzige Sehnsucht ist, zu Gott zu kommen so bald wie möglich, einerlei durch welche schreckliche Art. Zu Gott kommen und auferstehen ist für ihn dasselbe; gar nichts bedeutet der Zwischenraum zwischen seinem Tod und dem jüngsten Tag[4]. Allem Diesseitigen hat er den Abschied gegeben. „Nichts Sinnenfälliges ist gut[5].“ „Nichts soll mir helfen das Ergötzen dieser Welt, nichts die Königreiche dieser Zeit. Besser sterben zu Christus Jesus hin, als herrschen über die Enden der Erde. Ihn suche ich, den für uns Gestorbenen, ihn will ich, den für uns Auferstandenen. Die Geburt steht mir bevor, hindert mich nicht zu leben, wollt nicht, dass ich sterbe!“[6] „Meine Liebe ist gekreuzigt, kein Feuer, das die Materie liebt, ist in mir, sondern lebendiges Wasser, das in mir redet, von innen zu mir sagt: „Auf zum Vater!“[7] „Die wilden Tiere sind der Weg zu Gott[8].“ Es ist freilich eine exaltierte Sprache, die der Märtyrer redet, aber wer weiss, was alles vorgehen muss

[1] Hbr 13 14. [2] Hbr 11 13f. [3] Ign. Rom. 1 2 2 4 1 6 2. [4] Ign. Rom. 4 1 3. [5] Ign. Rom. 3 3. [6] Ign. Rom. 6 1f. [7] Ign. Rom. 7 2. [8] Ign. Rom. 4 1.

in der Seele eines dem sicheren Tode geweihten Mannes! Von Polykarp ist in den Märtyrerakten ein sehr viel ruhigeres Gebet überliefert, das er vom Scheiterhaufen aus gebetet haben soll. Es passt in Ton und Sprache nicht schlecht zu der uns aus seinem Brief bekannten Nüchternheit und Ruhe dieses Mannes. Es heisst darin: „Ich preise dich, dass du mich dieses Tages und dieser Stunde gewürdigt hast, teilzunehmen an der Zahl deiner Zeugen, am Kelch deines Christus zur Auferstehung ewigen Lebens an Seele und Leib in Unvergänglichkeit heiligen Geistes. Möchte ich doch heute unter sie aufgenommen werden als fettes und wohlgefälliges Opfer, wie du es vorher bereitet, zuvor offenbart und erfüllt hast, du nie lügender, wahrhaftiger Gott[1].“ Wenn das Gebet echt ist, so bestätigt es, dass dem Polykarp eigene Gedanken und Worte nicht zu Gebot standen. Er ist in allem Christ der Tradition. Aber wie hoch muss man von dieser Tradition denken, die einem Menschen auf dem Scheiterhaufen ein solches getrostes, gefasstes Hoffnungsgebet diktiert!

Etwas Beschränktes, der Welt Abgewandtes liegt zweifellos in der Hoffnung der alten Christen. Fortschrittsgedanken giebt sie ihnen keine. An die allmähliche Erneuerung der Welt, die Durchdringung aller Lebensgebiete mit christlichem Geist, das Heranwachsen einer neuen christlichen Menschheit hat kein Christ der alten Zeit geglaubt. „Die Welt ist reif fürs Ende“ ist das Motto der meisten Christen, im Grund auch der Chiliasten, welche die Verklärung der Erde durch ungeheure Katastrophen erwarten. In alldem äussert sich die Stimmung einer alten, dem Verfall entgegeneilenden Kultur. Die kleinen verfolgten und gehetzten Christen konnten sich nicht einbilden, dass sie einmal in der Geschichte der Völker ein Wort mitzureden haben sollten. Ihr Vaterland war ja im Himmel. Hier auf der Erde lebten sie als Gäste und Fremdlinge, als Pilger nach der Heimat.

Aber was für eine Kraft besass diese Jenseitshoffnung! Zwei grosse Dinge hat sie geleistet: Sie überwand die Enttäuschung, dass Jesus und das Reich Gottes nicht gekommen sind. Männer wie der Verfasser des Hebräerbriefs und der johanneischen Schriften schöpfen aus ihrer Hoffnung solche Freudigkeit und Zuversicht, dass das Früher oder Später der Erfüllung, das „kommen wir zu Jesus? oder kommt Jesus zu uns?“ ganz

[1] Mart. Pol. 14.

gleichgültig für sie ist. Mehr noch, diese Männer ahnten, dass die Sehnsucht aufhören würde, Sehnsucht zu sein, wenn ihr auf Erden ein erreichbares Ziel gesetzt wäre. Sodann überwand die Hoffnung die Todesfurcht. „Christus hat die befreit, welche durch Todesfurcht im ganzen Leben in Sklaverei gehalten waren[1].“ Die Hoffnung hat aus den Christen ein Märtyrervolk gemacht, das den Tod für einen Schlaf ansah und aller Drohungen und Martern spottete. Dazu kommt dann erst der grosse Gewinn, den die ernsten Christen für ihr gegenwärtiges Leben aus der Hoffnung zogen. Das Leben im Licht der Ewigkeit muss selbst ein Leben im Ewigen, in Gott und im Guten werden. Die sittliche Zucht, der Ernst, die Selbstverleugnung, die Freiheit von der Welt werden gekräftigt durch den festen Blick auf das Gericht und das Schauen Gottes. Allerdings bei den ernsten Christen, nicht bei der Menge.

Während sich die Theologie durch wechselvollen Kampf und Vertrag mit Juden, Griechen und Gnostikern ein völlig neues Gewand anzog, ist dieses Hauptstück der Frömmigkeit, die Hoffnung, sich gleich geblieben. Das hoffende Christentum ist das alte Christentum. Die Märtyrer Polykarp, Ignatius, Justin stehen zu Gegenwart und Zukunft, Tod und Leben genau wie Jesus und Paulus ein Jahrhundert vorher. Wo die Hoffnung erlahmte oder gar erlosch, ist sofort das Christentum mit erloschen.

2. Christliche Lebensführung.

Von Anfang an bestand ein grosser Unterschied zwischen dem Christentum, das thatsächlich in den Gemeinden gelebt wurde, und dem Christentum, das kirchliche Lehrer in ihren Schriften postulierten. Es ist die alte Kluft von Wirklichkeit und Ideal. Je höher, reiner das Ideal war, desto grösser musste der Abstand erscheinen, desto schärfer die Kritik ausfallen. Das, was man Verweltlichung nennt, ist nicht durch einen Abfall von erreichter Höhe in das Christentum eingedrungen; es kam durch die Mission selbst, da jeder neu herzutretende Christ ein Stück Welt mit sich brachte und nicht mit einem Sprung auf die Höhe evangelischer Sittlichkeit zu erheben war. Schon im apostolischen Zeitalter setzte sich auf diese Weise die Welt in den Gemeinden fest, nur gewöhnlich noch mehr oder weniger verdeckt durch die

[1] Hbr 2 15.

Begeisterung der ersten Liebe. Es mag ja einzelne Idealgemeinden gegeben haben, aber nie eine Idealkirche. Freilich Clemens Romanus malt uns die Gemeinde von Korinth in ganz idealem Licht vor: alles war in ihr vollkommen, der Glaube, die Frömmigkeit, die Gastfreundschaft, die Erkenntnis, die Ordnung, die Demut, die Eintracht, die Wohlthätigkeit[1]. Ein herrliches Bild! Der Abfall aus dieser Höhe in die Wirklichkeit erscheint nachher wahrlich bejammernswert. Allein ein guter Teil dieser Beschreibung kommt auf Rechnung schönfärberischer griechischer Rhetorik zum Zweck der Kontrastwirkung. Das wirkliche Christentum der Korinther hat uns Paulus, nicht Clemens vorgeführt. Von einem Fortschritt der Verweltlichung im nachapostolischen Zeitalter wird man allerdings reden müssen. Das Erlahmen der Begeisterung, der „ersten Liebe“[2] und das Einströmen der Massen machte die Lage bedenklicher. Die Verweltlichung tritt da und dort in ganz unverschämter Offenheit auf, so dass sehr früh die scharfe Grenzlinie zwischen den Gemeinschaften und der Welt verwischt wird. Dazu kamen die bösen gnostischen Wirren, die vollends die Gemeinschaften zerrütteten und oft ganz auseinanderrissen. Die eintretende Verfolgung hätte eine sittliche Erneuerung begünstigen sollen, statt dessen begünstigte sie vielfach Abfall und Heuchelei.

Beinahe alle Schriften aus unserer Zeit zeugen von dem grossen Schaden der Verweltlichung, am stärksten die Pastoralbriefe, der Jakobusbrief und der Hirt des Hermas. Die Verderbnis begann bei den Führern, um von da durch die ganze Gemeinschaft bis zu den eben bekehrten Proselyten zu dringen. Zuerst verkamen manche der alten Wanderprediger, da ihnen der entbehrungsvolle Missionsberuf im Heidenland entschwand, in frechem Genuss ihrer Privilegien und schwärmerischer Zuchtlosigkeit[3]. Das hatte zur Folge, dass der „Geist“ in Misskredit kam und das Amt an seine Stelle trat. Allein es ergab sich, dass die alten Vorsteher selbst vielfach zu verkommen waren, um den neuen grossen Anforderungen zu genügen. Der Verfasser der Pastoralbriefe muss wieder mit den elementaren Geboten des Anstandes und der Ordnung an sie herantreten. Trunkenheit, Geldgier, Roheit, Unkeuschheit, Unordnung im eigenen Hauswesen scheinen selbst unter Vorstehern nichts Seltenes gewesen

[1] Clem. Rom. 1 2 2. [2] Apk 2 4 Mt 24 12. [3] Did. 11.

zu sein [1]. Solche Vorsteher zogen den Christen den Spott der Heiden zu und vermochten keine Autorität in den Gemeinschaften zu erlangen. Es kam etwa vor, dass Proselyten sofort nach der Taufe Bischöfe wurden, um dann „durch ihre Aufgeblasenheit dem Gericht des Teufels zu verfallen“ [2]. Es ist wohl möglich, dass die kräftigen Ermahnungen der Pastoralbriefe zu einer wirklichen Hebung der Vorsteher beitrugen; ein Vergleich dessen, was Polykarp von ihnen fordert, deutet darauf [3]. Aber Beispiele schlechter Hirten gab es auch später. Gerade durch Polykarp erfahren wir, wie in Philippi ein Presbyter Valens samt seiner Frau vornehmlich durch Habgier, aber auch durch andere Dinge, grosses Aergernis erregte [4]. Hermas klagt in Rom über Diakonen, die Witwen und Waisen den Lebensunterhalt zu entwinden und sich selbst daraus Gewinn zu ziehen wussten [5]. Es war ein wahres Verhängnis für die christliche Kirche, dass von Anfang an die Gemeindebeamten so häufig nicht auf der Höhe ihres Berufs standen, vielmehr die Klagen gegen die Bischöfe und Priester so alt sind wie das Christentum selbst. Durch die gnostische Propaganda kam nun das Verhetzen und Konkurrenzmachen unter den Führern auf. Viele Gemeinden zerspalteten sich. Neben der Hauptversammlung des Bischofs bestanden die Winkelversammlungen der gnostischen Propheten. Ja selbst wo keine Gnostiker auftraten, wie zur Zeit des Hermas in Rom, gab es doch solche falsche Propheten, die im Geheimen wahrsagten und den Bischöfen entgegenwirkten [6]. Wie dann die Scheidung zwischen Orthodoxie und Häresie klar vollzogen wurde und dadurch mehr Frieden in die katholischen Gemeinden kam, da stellte sich heraus, dass die Bischöfe an den Heiligen Konkurrenten in den eigenen Gemeinden besassen. Der Asket galt mehr als der Priester bei allen nicht asketischen Verehrern des asketischen Ideals [7]. Aber diese Heiligen, zu denen ja auch die Witwen gerechnet wurden, besassen selbst oft keine wetterfeste Heiligkeit. Wir hören sehr früh von Witwen, die auf Grund ihres Ehrentitels die Verköstigung der Gemeinde genossen, nichtsdestoweniger jedoch üppig lebten oder ganz einfach aufs Heiraten ausgingen. Es war so bequem und vorteilhaft, Witwe zu heissen, dass reiche Frauen, die Mittel genug zu ihrer und ihrer Kinder Unterhalt besassen,

[1] I Tim 3 2ff. 8ff. Tit 1 6ff. [2] I Tim 3 6. [3] Pol. 6. [4] Pol. 11.
[5] Herm. Sim. IX 26 2. [6] Herm. Mand. XI. [7] Ign. Pol. 5 2.

sich in den heiligen Stand einschreiben liessen[1]. Später kam dann noch eine neue Konkurrenz für die Bischöfe auf. Geistvolle Lehrer gründeten Schulen und wurden der geistige Mittelpunkt der Gemeinden, sehr zum Verdruss mancher Hirten.

Wenn so die Führer, statt der Verderbnis Halt zu gebieten, selber oft genug in sie verflochten waren, ist es nicht wunderbar, wenn auch der Stand der Gemeinden im ganzen früh ein tiefer war. Wir gewahren bereits die einzelnen Klassen von Christen mit ihren besonderen Klassensünden sich sondern. Bei den Frauen nimmt die weltliche Putzsucht überhand bis über die Grenzen des Anstandes; sie tragen den Gemeindeklatsch in den Häusern herum[2]. Ganz bedenklich klingt die Mahnung des Titusbriefs, die alten Frauen möchten sich nicht von zu viel Wein knechten lassen[3]. Die Klasse der Reichen verfällt früh in das Welt- und Namenschristentum. Jakobus muss schon so über sie herfahren, dass der Leser seines Briefs sich fragt: Gehen diese Strafworte nicht auf ausserkirchliche Reiche? Allein für diese schreibt Jakobus nicht, er meint wirklich die reichen Christen. Sie lästern den christlichen Namen dadurch, dass sie ärmere Glaubensgenossen vergewaltigen und vor die Gerichtshöfe schleppen, weil ihnen das Geld mehr als der Glaube gilt[4]. Indem sie den Arbeitern, die auf ihren Feldern geschnitten haben, den Lohn zurückhalten, sind sie schuld an den Racheseufzern der Arbeiter zu Gott. Sie schwelgen und prassen aber unbekümmert weiter[5]. So schildert ein tapferer Lehrer keine hundert Jahre nach Christus die reichen Christen seiner Zeit. Bestätigt wird diese Busspredigt durch die Schilderung des Hermas aus Rom. Auch für ihn gelten die Reichen und die Kaufleute als die Hauptvertreter des Weltchristentums. Die Kaufleute gehen auf ihren Reisen ihren Geschäften nach und halten sich nicht zu den Gemeinschaften[6]. Auch die Reichen thun dies nicht, aus Furcht, sie möchten angebettelt werden[7]. Häufig kommt es vor, dass Christen durch Glücksverhältnisse plötzlich reich und bei den Heiden angesehen werden; da schiesst ihnen der Hochmut in den Kopf, sie besuchen die Versammlungen nicht mehr und leben fortan mit den Heiden[8]. Es macht hier nichts aus, dass diese Zeichnung

[1] I Tim 5 11ff. 4. [2] I Pt 3 3 I Tim 2 9 5 13. [3] Tit 2 3. [4] Jak 2 6f. [5] Jak 5 1–6. [6] Herm. Sim. VIII 8 1. [7] Herm. Sim. IX 20 2. [8] Herm. Sim. VIII 9 1.

vielleicht aus einer jüdischen Feder stammt; denn Hermas braucht sie für seine Christen. Ausschlaggebend ist bei dieser Beurteilung eben der Gesichtspunkt, dass die Gemeinschaft mit den meistens ärmeren und wenig geehrten Christen von den Vornehmen als lästig empfunden wird. Allein die unteren Klassen haben sofort auch ihre Zeichen der Verweltlichung genau wie die oberen. Besonders der Sklavenstand machte den ernsten Predigern viele Sorgen. Oft fehlte die primitivste Sittlichkeit, Sklaven stahlen oder unterschlugen ihren Herren und brachten dadurch das Renommee der Gemeinden in Verruf[1]. Wenn ein christlicher Sklave auch einem christlichen Herrn gehörte, so wurde das Verhältnis mehr erschwert als erleichtert. Emanzipationsgelüste tauchten auf, die Sklaven betrachteten sich als den Herren gleichstehend, oder auch höher stehend, wenn sie christlicher waren[2].

Zu diesen Sünden der einzelnen Klassen traten dann erst noch die allen Christen mehr oder weniger gemeinsamen Zeichen der Verweltlichung hinzu. Es liegt nahe, hier die Unkeuschheit voranzustellen, vor der in so vielen Schriften dieser Zeit immer zuerst gewarnt wird. Wenn man bedenkt, dass die strenge Keuschheitsforderung des Evangeliums jetzt zusammenstiess mit der aller und jeder Unsittlichkeit, selbst der Bestialität gewährten Toleranz des heidnischen Altertums, so würde man sich nicht darüber wundern, wenn die Unzucht in allen ihren Formen den Gemeinden viel zu schaffen machte. Trotzdem ist dies nicht der Fall oder jedenfalls nicht in hohem Masse. Die Voranstellung der Keuschheitsforderung ist jüdische Tradition; sie kann für den thatsächlichen Zustand der Gemeinden noch nichts beweisen. In den wirklich christlichen Schriften tritt der Kampf gegen die groben Fleischessünden viel stärker zurück als bei Paulus; Exzesse, wie er sie in Korinth zu rügen hatte, kommen kaum mehr vor. Nicht die Unkeuschheit, eher das Uebermass der Keuschheit mancher Christen ist die Gefahr, die den Gemeinden droht. Denn nicht bloss die Gnostiker haben völlige Enthaltsamkeit zum Kennzeichen christlicher Vollkommenheit erhoben, auch für viele gut kirchliche Christen war es das Ideal. Ignatius hält den Polykarp dazu an, er solle den christlichen Frauen zureden, dass sie ihrer ehelichen Pflicht genügen[3]; das setzt einen Kampf des asketischen Ideals mit dem Familienleben

[1] Tit 2 9f. [2] I Tim 6 1f. Ign. Pol. 4 3. [3] Ign. Pol. 5 1.

in vielen Häusern voraus. Wir wissen, dass es zur Zeit des Paulus in Korinth geistliche Verlöbnisse einer Jungfrau mit einem christlichen Manne gab[1]. Das nachapostolische Zeitalter kennt die gefährliche Sitte des gemeinsamen Schlafens christlicher Brüder und Schwestern. Hermas spielt deutlich darauf an[2]; auch ein rätselhaftes Wort der Apostellehre scheint sie vorauszusetzen[3]. Mit solchen asketischen Kraftproben war doch nur der Unkeuschheit ein neuer Weg eröffnet. Wie oft verbirgt sich überhaupt unreiner Geschmack unter dem Vorwand des Heiligen. Wenn die Erbauungsliteratur sich auf das Erdichten von Bekehrungen grosser Sünder und Sünderinnen oder von Bewahrung der Jungfräulichkeit unter allen Versuchungen verlegte[4], so nahm sie dadurch den Feind, den sie bekämpfte, in sich selber auf. Auch der Eingang des Hermas — er sieht seine frühere Herrin baden und ist ihr behilflich dabei; da kommt ihm der Gedanke: wenn ich eine Frau von solcher Schönheit und solchem Charakter hätte![5] — verrät eine seltsame Art erbaulichen Geschmacks.

Es mochten immerhin stets nur Einzelne in den Gemeinden sein, die sich diesem Uebermass der Keuschheit hingaben. Dagegen traf ganze Schichten der entgegengesetzte Vorwurf der Dipsychie, der faulen Halbheit, die sich weder für noch gegen Jesus klar entscheiden wollte[6]. Die christliche Hoffnung, das Gebetsleben, die christliche Sitte litten schwer unter diesem Schwanken und Probieren. Die Grenzlinie gegen die Welt wurde dadurch oft noch mehr verwischt als durch grobe sittliche Verirrungen. Dann aber war ein Zeichen der Verweltlichung die Abnahme des Gemeinsinns vieler Christen. Darin war ja die apostolische Zeit bewundernswert gewesen auch nach dem Zeugnis des Paulus. Seine Gemeinschaften waren Pflanzstätten der Liebe, die Jesus in die Welt gebracht hatte. In der nachapostolischen Zeit mehren sich die Klagen über schlechten Besuch der Zusammenkünfte, Absonderung einzelner Personen und Kreise[7]. Die gnostischen Theorien wirkten hier verderblich ein. Sie gaben den Christen die Anweisung zum religiösen Genuss, zur Loslösung von aller Welt in gänzlicher Isolierung der Seele. Um die Liebe, d. h. um Arme, Kranke, Gefangene, Hungernde haben

[1] I Kor 7 36f. [2] Herm. Sim. IX 11. [3] Did. 11 11. [4] Acta Pauli et Theclae. [5] Herm. Vis. I 1 2. [6] Jak 4 8 Herm. Vis. III 4 3 7 1 10 9 IV 1 4 2 6 Mand. IX Sim. VIII 7 1f. IX 21 1 Did. 4 4 Clem. Rom. 11 2 23 2f. [7] Hbr 10 25 Barn. 4 10 Herm. Sim. IX 26 3.

sie sich nicht gekümmert[1]; solche Werke waren gut genug für die „Braven", denen der Geist fehlte. Indessen, wo keine Gnostiker waren, da stand es um den Gemeinsinn nicht viel besser. Es hielten meistens diejenigen treu zusammen, die der Unterstützung bedurften. Die anderen, die Weltmenschen, gingen häufig genug ihren eigenen Weg, der Ehre und dem Reichtum nach[2]. Etwas Notwendiges lag auch in der Abnahme des Gemeinsinns in der That. Die Blütezeit des Gemeinschaftslebens war damals, als es noch keine christlichen Familien, keine christlichen Sklavenbesitzer etc. gab, und daher der Einzelne nur in der Gemeinschaft leben und sich halten konnte. Sobald aber das Christentum tiefer in die Welt eindrang und folglich in die natürlichen Gemeinschaftsformen, die längst vor ihm bestanden, verlor das Gemeinschaftsleben allmählich seine centrale Bedeutung. In solchen Uebergangszeiten tritt dann oft nur der grosse Nachteil der Veränderung hervor, während für das, was gewonnen wird, der Sinn fehlt. Und doch ging die Entwicklung des Christentums diesen Weg, die Gemeinschaften nach und nach überflüssig zu machen, d. h. nur noch kultisch werden zu lassen, bis dann später unter veränderten Verhältnissen das Bedürfnis nach ihnen spontan wieder entstand.

Eine ganz besondere Gefahr erwuchs aber dem Christentum aus seiner rasch sich steigernden Hellenisierung, welche durch die gnostischen Wirren gefördert wurde. Die griechischen Christen verloren — resp. sie gewannen nicht — das Gefühl dafür, dass die christliche Frömmigkeit etwas durchaus Praktisches, Einfaches ist. Eine ungeheure Lust, zu spekulieren und zu disputieren, erwachte in den griechischen Gemeinden. Diese Griechen machten die Gegenstände des christlichen Glaubens zum Ziel ihrer Verstandeskünste, wie jeder Rhetor sein Thema. Sie fanden es ergötzlich und auch lehrreich, dass sie jetzt neue Probleme von diesen barbarischen Orientalen erhalten hatten. Infolgedessen drängten sich so viele zum Lehrerberuf. Wer nur eine grosse Zungenfertigkeit besass, konnte hoffen, ein berühmter christlicher Lehrer zu werden[3]. Auch in den Kreisen, denen die eigentliche rhetorische Bildung fehlte, riss das Laster des frommen Schwatzens ein. Wenn manche Christen aus der Versammlung fortgingen, rühmten sie den geschickten Prediger, ohne auch nur

[1] Ign. Sm. 6 2. [2] Herm. Sim. VIII 8 1 9 1 IX 20 2. [3] Jak 3 1 ff.

zu denken, dass das Thun des Gesagten die Hauptsache sei[1]. Das leere Geschwätz über Glauben und Rechtfertigung entstand auf Grund der Vorlesung paulinischer Briefe. Die Parole vom seligmachenden Glauben wurde zur Untergrabung der Moral benutzt, nicht von Gnostikern, sondern von Katholiken selber[2]. Das Hässliche aber war der Kontrast der geistlichen Geschwätzigkeit zu dem elenden Stand des elementaren, sittlichen Lebens. Eifersucht, Zank, Verleumdung, Parteiungen ertrug man ohne ein Gefühl des Widerspruchs gegen das sittliche Ideal[3]. Das ist der Anfang des späteren griechischen Christentums. Nach dem 1. Korintherbrief sind die Pastoralbriefe und der Jakobusbrief seine ersten Enthüllungen.

Das war das Christentum, das im nachapostolischen Zeitalter in vielen christlichen Kreisen gelebt wurde. Selbstverständlich fehlten ihm die Lichtseiten nicht; ohne sie wäre der grosse fortwährende Zuzug nicht verständlich. Allein schon die scharfe Kritik der genannten Fehler in den christlichen Schriften muss uns günstig stimmen. Es sind ja lediglich die Christen selbst, denen wir die Kunde von diesen Schattenseiten des Gemeindelebens verdanken, und sie geben sie uns stets zugleich mit der kräftigen Reaktion des christlichen Bewusstseins.

Es gilt dies christliche Lebensideal selbst zu erfassen, wie es in so erfreulichem Gegensatz gegen alle die genannten Verirrungen von den kirchlichen Lehrern behauptet wird.

Es ist im ganzen das Lebensideal der ersten grossen Zeit, nur erscheint es bereichert — nicht zu seinem Glück — durch einen dogmatisch-kirchlichen Vorbau. Der Kampf mit den Gnostikern ist an der Entstehung dieses Vorbaues schuld, aber nicht er allein. Vielleicht hätte die Kirchenbildung von selbst dazu geführt. Die Forderung des orthodoxen Bekenntnisses wird das erste Hauptstück des Christentums, die Voraussetzung für jede Anerkennung christlichen Lebens. Schon bei Paulus und vorher waren die Christen die Gläubigen, aber der Glaube war noch einfach formuliert. Die Erweiterung des christologischen Bekenntnisses zeigt, wie auf Inhalt und Umfang des Glaubens ein immer grösseres Gewicht fällt, wie der Glaube ein formuliertes Wissen, eine primitive Gnosis wird. Dann bringt der Kampf gegen die Gnostiker erst den strengen Begriff der Orthodoxie auf;

[1] Jak 1 22f. [2] Jak 2 14ff. [3] Jak 4 1—4.

das Bekenntnis wird innerchristliches Unterscheidungszeichen. Wer das orthodoxe Bekenntnis nicht hat, gehört dem Teufel[1]. Sofort zeitigt diese neue Orthodoxie ein ganzes System von Lieblosigkeit, Richtgeist, Verleumdung, wie es kaum der Steigerung fähig ist. Die Feindschaft gegen die ungläubigen Christen wird das Kennzeichen des wahren Christen. Das war ein erster Abfall vom Evangelium.

Ein zweites Hauptstück des Christentums wird die Kirchlichkeit, die Unterordnung unter den Bischof und sein Recht. Ursprünglich forderte der christliche Gemeinschaftssinn die gegenseitige Dienstleistung aller Brüder in Liebe und das Achten auf die Stimme des Geistes in den Propheten. Als sich im nachapostolischen Zeitalter die neue bischöfliche Verfassung ausbildete, trat der Gehorsam gegen die kirchlichen Beamten immer stärker hervor. Der I. Clemensbrief zeigt, wie es auch ohne den gnostischen Kampf zur Forderung der Kirchlichkeit an erster Stelle kommen konnte. Der Verfasser, der im Auftrag der römischen Gemeinde schreibt, bemüht sich, in Korinth, wo ein Aufruhr der Jüngeren gegen die Aelteren stattgefunden hatte[2], den kirchlichen Frieden wiederherzustellen. Er schreibt zu dem Zweck in einem Ton, als seien Christentum und Kirchlichkeit dasselbe. Jedes Verlassen der Ordnung, jede Störung der kirchlichen Eintracht soll als ganz grosse Sünde taxiert werden, da die kirchliche Ordnung göttlichen Ursprungs ist[3]. Unterwerfung unter die Aeltesten gilt als konstitutives Merkmal des Christentums. In einer langen Reihe scheinbar mit dem Hauptthema nur lose zusammenhängender Predigten wird Wert und Segen der Kirchlichkeit an Hand des ATs und der Naturordnung den Korinthern vorgeführt. Themata bilden die Eifersucht, die Ursache des korinthischen Aufstandes[4], die Busse, d. h. hier die Rückkehr zur kirchlichen Ordnung[5], der Gehorsam, d. h. hier die Unterordnung unter Gottes (kirchliche) Ordnung[6], die Demut, die das Gegenteil der Erhebung über die kirchliche Ordnung ist[7], der Frieden, d. h. die Harmonie, die sich wie in Gottes Schöpfung, so auch in der Gemeinde auswirken soll[8], die Ordnung überhaupt[9]. Wir lernen hier, wie diese ältesten Chri-

[1] II Joh 7 Pol. 7 1. [2] Clem. Rom. 3 2f. [3] Clem. Rom. 41 3f.
[4] Clem. Rom. 3 4–6. [5] Clem. Rom. 7—9 1. [6] Clem. Rom. 9 2—14 1.
[7] Clem. Rom. 13—19 1. [8] Clem. Rom. 19 2 20. [9] Clem. Rom. 37—41.

sten das paulinische Loblied der Liebe interpretiert haben: es ist ihnen das Loblied kirchlicher Eintracht[1]. Ganz gewiss ist nur die Lage des Augenblicks daran schuld, dass die persönlichen Aufgaben des Christen in diesem Brief hinter den kirchlichen so stark zurücktreten. Aber dass sich hier der Katholizismus anbahnt, ist zweifellos. Der Kampf mit dem Gnostizismus hat diese Entwicklung der Kirchlichkeit beschleunigt und fast überstürzt. Es wird jetzt Hauptpflicht des Christen, vor allem anderen treuer Unterthan des Bischofs zu sein und nichts ohne ihn zu unternehmen. Wer etwas ohne den Bischof thut, dient dem Teufel, heisst es von jetzt an[2]. Vor allem bei Ignatius hat die Hierarchie sich fest ins christliche Leben eingenistet. Wir stehen wieder da, wo Jesus begonnen hatte. Das ist der zweite grosse Abfall vom Evangelium.

Beides, Orthodoxie und Kirchlichkeit, gehört von jetzt an an die Spitze des christlichen Ideals, das niemand besitzt, der auf jene Forderungen verzichtet. Trotzdem gilt es die Augen offen zu halten für die grosse Treue dieser Zeit gegen das alte Christentum. Der Kampf gegen die Gnostiker musste gerade dazu dienen, den Blick der Lehrer zu schärfen für die praktische, sittliche Eigenart des Evangeliums. Ausserdem beweisen Männer, wie der Verfasser des Jakobusbriefs, dass selbst ohne diesen Kampf von den Ernstgesinnten die Hauptsache nicht vergessen wurde.

Mit begeisternder Einmütigkeit verkünden es die meisten Vertreter des werdenden Katholizismus: Das Christentum ist praktische Frömmigkeit, ein neues sittliches Leben, ein Wandel, ein Thun von Werken, und zwar des täglichen Berufs und der Bruderliebe, nicht der Extrawerke. Spekulationen, Mystik, Schwärmerei, frommes Geschwätz, Askese sind nicht das Christentum, sondern etwas ihm gänzlich Fremdes. Dieser herrliche Grundsatz wird mit aller nur wünschbaren Deutlichkeit von den kirchlichen Lehrern gepredigt.

Die Pastoralbriefe, die johanneischen Schriften und der Jakobusbrief sind die glänzendsten Urkunden dieses praktischen Verständnisses des Evangeliums.

Der Verfasser der Pastoralbriefe offenbart gegen alles Spekulieren und Disputieren einen instinktiven Hass. Er spürt klar,

[1] Clem. Rom. 49. [2] Ign. Sm. 9 1.

dass diese Dinge das Christentum nichts angehen. Er will Frömmigkeit [1], d. h. rein sittliche Bethätigung der Religion. Ganz unbefangen schreibt er von ihrem Nutzen. Gott will nicht Wortgezänk, sondern gute Werke, weil diese allein den Menschen nützen [2]. Die Frömmigkeit ist nütze zu allem [3]. Das klingt nicht gerade tiefsinnig, aber es rettet die Religion vor der sittlichen Fäulnis. Wo keine Früchte da sind, hat sich zweifellos Fäulnis angesetzt. Ebenso wie die Spekulationssucht bekämpft der Autor die asketischen Tendenzen, wie Cölibat, Enthaltung von Speisen und Wein, körperliche Uebung, die wenig nützt [4]. Auch dadurch rettet er die schlichte Moral und den Vorsehungsglauben, die mit der Askese eben unverträglich sind. So weit geht er in der Bekämpfung des Asketischen, dass er die Ehe des Bischofs verlangt und dem Timotheus das blosse Wassertrinken verbietet [5]. Auch in der Behandlung der Witwen verrät sich sein gesunder antiasketischer Sinn. Er schränkt die vita religiosa ein, soviel als möglich, und führt die Frauen zu den Aufgaben des gewöhnlichen Lebens, vor allem der Kindererziehung zurück. Junge Witwen sollen wieder heiraten, sonst holt sie am Ende der Teufel [6]. Vom Bischof wird keine „höhere“ Sittlichkeit gefordert ausser dass er nur einmal verheiratet sein darf [7]. Er soll ein ganzer Christ und ein Vorbild christlichen Wandels sein, das ist gerade genug. Wert gelegt wird deshalb auf christliche Eheführung und Haushaltung, auf Ehrbarkeit, Bescheidenheit, Freiheit von Geldliebe, Nüchternheit und freundliches Wesen [8]. Derart soll der Klerus sich reformieren auf Grund des schlichten Evangeliums. Ein niedrig gestimmtes Durchschnittschristentum vertreten die Pastoralbriefe keineswegs. Vielmehr ist die Abwehr der Spekulationen und der Askese, also des Mönchischen, die Vorbedingung der echten Auffassung christlichen Lebens. Allerdings redet eine stark hausbackene Nüchternheit ohne Schwung und ohne Feuer aus diesen Briefen. Aber im Kampf mit lauter exaltierten Schwärmern und Sophisten war diese Nüchternheit die Rettung des Christentums. Der Verfasser ist ein durch und durch gesunder Christ, der, wie wenige, das Recht hatte, die gesunde Lehre für sich in Anspruch zu nehmen.

[1] II Tim 2 14 I Tim 1 4 7 4 7 6 4 Tit 1 10 3 9. [2] I Tim 2 2 3 16 4 7 f. 6 3 6 Tit 1 1. [3] Tit 3 8 I Tim 4 8. [4] I Tim 4 3 8. [5] I Tim 3 2 5 23. [6] I Tim 5 4 14. [7] I Tim 3 2 Tit 1 6. [8] I Tim 3 2 ff. Tit 1 6 ff.

Der Verfasser der johanneischen Schriften hat schon in seinem Evangelium dafür gesorgt, dass der praktische Charakter des Christentums klar hervortritt. Das Christentum ist ihm, wie dem Verfasser der Pastoralbriefe, Glaube und Liebe. Der Glaube steht voran; seiner Empfehlung und Verteidigung dienen die 12 ersten nach aussen gerichteten Kapitel. Das eigentliche Wesen der Jüngerschaft, die den Glauben voraussetzt, offenbaren uns nun die Abschiedsreden als etwas rein Praktisches. Zuerst die Fusswaschung als Beispiel der dienenden Liebe[1], dann das Testament der Bruderliebe, das neue Gebot[2]. Aber die Hauptbelehrung über das Wesen der Jüngerschaft eröffnet das Gleichnis vom Weinstock[3]. Das Fruchtbringen, die Aeusserung der Religion in guten Werken, ist das Ziel der Jüngerschaft. Dieses Fruchtbringen ist nur möglich in der Gemeinschaft mit Jesus, im „Bleiben" bei Jesus, wie Johannes sagt. Der Ausdruck klingt mystisch, und es ist sogar möglich, dass ihn Johannes von den Gnostikern entlehnt hat. Allein er selbst biegt den mystischen Ausdruck sofort in das Sittliche um. Die Gemeinschaft mit Jesus besteht in der Treue gegen sein Wort[4]. Einzig das Halten seiner Gebote garantiert ihren Bestand, voran die Bruderliebe, die bis zur Hingabe des Lebens für die Brüder gehen soll[5]. So giebt es auch keine Freundschaft mit Jesus, ohne dass „ihr thut, was ich euch gebiete"[6]. Logisch ist dieser Gedankengang freilich nicht. Die Gemeinschaft mit Jesus soll einerseits Bedingung für die Früchte sein, andererseits selbst durch das Halten der Gebote — das sind ja die Früchte — bedingt werden. Aber klar ist die Absicht dieser Predigt: Glaube und Sittlichkeit gehören untrennbar zusammen, und zwar ist das Sittliche das, worauf Gottes Absicht geht, wenn er uns mit Jesus verbindet. Genau die gleichen Gedanken durchziehen den ersten Brief, nur dass ihnen der Gegensatz gegen die gnostischen Redewendungen eine schärfere Form verleiht. Herrlich ist schon der Eingang der Polemik, die rein sittliche Auffassung der Gotteserkenntnis. Wenn Gott Licht ist, folgt für uns die Pflicht, im Licht zu wandeln[7].

Keine Gotteserkenntnis ohne Thun der Gebote[8],
Keine Liebe Gottes ohne Halten seines Worts[9],

[1] Joh 13 4—17. [2] Joh 13 34f. [3] Joh 15 1—17. [4] Joh 15 7.
[5] Joh 15 10 12f. [6] Joh 15 14. [7] I Joh 1 5f. [8] I Joh 2 3f.
[9] I Joh 2 5.

Kein Sein in Gott ohne Wandeln nach Jesu Vorbild[1],
Kein Sein im Licht ohne Liebe zu den Brüdern[2].

Ein Christ ist ein Gotteskind, wenn er die Gerechtigkeit thut und die Brüder liebt[3]. Das ist das einzige Kriterium vor Gott und Menschen. Die Liebe besteht nicht im mystischen Aufschwung der Seele zu Gott; Gott ist ja unsichtbar, so kann man ihn auch nicht direkt lieben[4]. Alle Gottesliebe muss sich als Bruderliebe beweisen, und zwar nicht in Worten, sondern in der That, von der Freigebigkeit an bis zum Sterben für die Brüder[5]. Grossartiger kann der sittliche Charakter des Evangeliums nicht ausgesprochen werden als in dem ernsten Wort: Die Welt vergeht mit ihrer Lust; wer aber Gottes Willen thut, bleibt in Ewigkeit[6]. Einzig die beständige Wiederkehr der Forderung des orthodoxen Bekenntnisses als der Voraussetzung aller Sittlichkeit erinnert uns an den Abstand von den Sprüchen Jesu[7]. Ein Mystiker ist kein Mann, so wenig wie dieser Johannes, dem die Moral das einzig Ewige ist. Wohl braucht er oft mystische Worte, so an der berühmten Stelle von der Einkehr des Vaters und des Sohnes in den Herzen der Jünger[8]. Das kommt daher, weil zu seiner Zeit solche Ausdrücke unter Christen viel gebraucht worden sind, als Nachklang der alten Lehre von der Einwohnung des Geistes. Aber jedesmal wenn Johannes ein solches mystisches Wort sich aneignet, betont er mehr als das verheissene Glück die sittliche Forderung, das Halten der Gebote[9]. Das Schauen Gottes kommt doch erst in der Zukunft[10]. Der Weg dahin geht durch die schlichte Moral und Liebe, nicht durch Spekulieren und nicht durch religiösen Genuss. Das ist das Motto des johanneischen, praktischen Christentums.

Die Verfasser der Pastoralbriefe und der johanneischen Schriften sind durch ihren Kampf mit gnostischen Lehrern, die Spekulationen, Mystik und Askese empfahlen, zu ihrer Betonung des Praktischen im Christentum veranlasst worden. Ohne diesen Anlass steuert der Jakobusbrief auf das gleiche Ziel hin. Aeusserlich besehen, zerfällt er in eine Anzahl lose disponierter und schlecht verbundener Sprüche, als wäre es ein Konglomerat jüdischer und christlicher Spruchweisheit. Und doch hat er seine

[1] I Joh 2 6. [2] I Joh 2 9. [3] I Joh 3 10. [4] I Joh 4 12 20.
[5] I Joh 3 16 ff. [6] I Joh 2 17. [7] I Joh 2 18—28 3 23 4 1—6 5 1 4—13.
[8] Joh 14 23. [9] Joh 14 21—24. [10] I Joh 3 2.

klare, alles beherrschende Einheit einfach in dem Weckruf zum thätigen Christentum, im Kampf gegen alles, was faul, schläfrig, krankhaft in den Gemeinden ist. Vor der Seele des Autors steht das Ideal des Christen als des thatkräftigen, werkthätigen, rastlos arbeitenden Mannes. Dies Ideal predigt er nicht systematisch, sondern in lauter Antithesen zu den Schäden der Wirklichkeit. Kein blosses Hören, sondern Thun des Worts![1] Kein Gottesdienst, der im Kultus aufgeht, sondern praktischer Gottesdienst, Barmherzigkeit gegen Witwen und Waisen und Reinheit der Welt gegenüber![2] Kein Pochen auf Glauben und Rechtfertigung; die Werke gehören zum Glauben, sonst ist er tot[3]. Kein frommes Schwatzen über geistliche Dinge, sondern Schweigen und Handeln![4] Kein Sich-Rühmen über theoretischen Weisheitsbesitz; am Wandel soll sich die Weisheit zeigen, an den Früchten der Keuschheit, Friedfertigkeit, Güte![5] Der Verfasser dieses Briefs war gewiss kein geistestiefer Lehrer, dem Paulus, dessen missbrauchte Formeln er bekämpft, nicht von ferne gewachsen. Aber was für ein prächtiger, gesunder Christ im Sinne Jesu ist er doch! Eine wahrhaft tröstliche Erscheinung im nachapostolischen Zeitalter, vom hellenischen und gnostischen Geist völlig unberührt, gar nicht reich im Denken, aber ein Held an sittlicher Tüchtigkeit.

Hätten sie doch unter ihrem eigenen Namen geschrieben, diese schlichten Retter des Christentums in seiner schwersten Zeit! Sie haben das Evangelium Jesu besser verstanden als alle späteren katholischen und protestantischen Dogmatiker. Der Pseudojakobus ist zudem von Orthodoxie und Kirchlichkeit gänzlich unberührt. Aber die beiden anderen Autoren sind ein guter Beleg dafür, dass das praktische Christentum durch jenen dogmatisch-kirchlichen Vorbau nicht verfälscht wurde. Orthodoxie und Kirchlichkeit waren der notwendige Panzer für die Substanz des Evangeliums Jesu, das der Welt drinnen und draussen gegenüber eines solchen widerstandskräftigen Schutzes bedurfte. Die Hauptsache waren sie nicht, selbst denen nicht, die für sie kämpften. Die Hauptsache waren auch jetzt die Früchte, das Thun des Willens Gottes[6], wie Johannes in Jesu Sprache sagt. Genau so dachten und schrieben die Verfasser des Hebräer-,

[1] Jak 1 22. [2] Jak 1 27. [3] Jak 2 17 20—26. [4] Jak 3 1—12.
[5] Jak 3 13—18. [6] I Joh 2 17.

I. Petrus-, I. und II. Clemensbriefs, Ignatius, Polykarp, Justin. In diesem Hauptpunkt sind sie alle evangelische Christen.

Es fragt sich nur, welche Wandlung das praktische Ideal selbst erlebte, welche Seiten an ihm infolge der veränderten geschichtlichen Lage besonders hervortreten müssen. Im Grund handelt es sich noch immer, wie im Evangelium Jesu, um die rechte Stellung zu den drei grossen Wirklichkeiten, der eigenen Seele, dem Bruder und Gott. Nur treten, wie schon bei Paulus, infolge der Gemeinschaftsbildung und dem Gegensatz zur heidnischen Umgebung einzelne spezielle Forderungen schärfer vor anderen in den Vordergrund, und ausserdem muss den natürlichen Gemeinschaftsformen eine immer grössere Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Für den Einzelnen im Verhältnis zu sich selber ist Heiligung das Losungswort[1]. Das Wort bedeutet wie früher den Bruch mit der sündigen Welt und die Weihe des ganzen Personenlebens an Gott. Dazu gehört natürlich der Bruch mit allen elementaren Fehlern, der Trunksucht, dem Diebstahl und der Lüge, allen Formen des Götzendienstes, der Zauberei etc. Aber alle anderen Forderungen überragt der Keuschheitsentschluss, der oft geradezu als das Wichtigste bei der Bekehrung erscheint. Justin erzählt von einer lasterhaften Römerin, die, durch einen christlichen Lehrer Ptolemäus gewonnen, zu allererst und sofort der Unkeuschheit den Abschied gab[2]. Der Fall ist typisch. Was den Christen vom Nichtchristen unterscheiden soll, ist in erster Linie das Anderssein und Andersurteilen als die Heiden in Bezug auf die Laxheit und den Schmutz des geschlechtlichen Lebens. Der Gegensatz gegen die sittliche Roheit wurde sehr früh in das Asketische überspannt; kennt doch schon unsere Zeit den Anfang des Mönchsideals. Ebenso wurde bei vielen schon jetzt auf die äussere Reinheit mehr Wert gelegt als auf die Reinheit des Herzens. Die strenge Kirchenzucht, welche Hurer und Ehebrecher unerbittlich ausschloss, die bösen Gedanken dagegen selbstverständlich nicht kontrollieren konnte, musste unter Umständen direkt der Heuchelei in die Hände arbeiten. Aber trotz allem hatten die alten Christen mit der Strenge gerade dieser Forderung Recht. Alle anderen christlichen Tugenden, die Bruderliebe, das Gottvertrauen, die Geduld, die Friedfertigkeit, können nicht ge-

[1] I Pt 1 15 Hbr 12 14 Clem. Rom. 30 1. [2] Just. apol. II 2.

deihen oder gelten mit Recht als heuchlerisch, wo der Einzelne noch nicht die Macht über seine Triebe gewonnen hat. Wie hätten auch die Christen den Kampf mit der ganzen Welt aufnehmen dürfen, wenn sie die strengste Keuschheitsforderung nicht aufgenommen hätten in ihr Ideal! Das ist gerade das Grossartige an dieser ersten Zeit, dass die Christen noch keine Kompromisse schliessen, sondern rund und ganz das Höchste vertreten in einer allerdings dazu unfähigen Welt. Trotz aller Rückfälle mancher Einzelner durften die Gemeinschaften bekennen, Stätten der Reinheit und Gesundheit zu sein, und das hiess etwas!

Das ist denn auch ganz selbstverständlich der oberste Gesichtspunkt der christlichen Lehrer bei ihren Vorschriften für die Ehe, die christliche wie die gemischte, dass das Ideal der Reinheit und Treue in ihr verwirklicht werde. Die Polemik gegen Luxus und Putzsucht hat gerade hier ihren Grund [1]. In der Zeit des Ignatius fängt die kirchliche Eheschliessung vor dem Bischof an [2], eine heilsame und glückliche Sitte, da sie zur Selbstbesinnung und Offenheit trieb. An der Hebung der Frau und der Veredlung der Ehe arbeitet der Verfasser des I. Petrusbriefs durch seine verständige Ermahnung der christlichen Ehemänner [3]. Er zugleich warnt die Frauen heidnischer Männer vor falscher Bekehrungssucht und weist sie an, durch den Wandel ohne Wort Einfluss zu gewinnen [4]. Die Pastoralbriefe fordern in besonderer Weise gute Ordnung und rechtschaffene Erziehung im Haus und verlangen haushälterische Frauen [5]. Beinahe alle Lehrer der nachapostolischen Zeit sehen ihre Pflicht darin, die Grundsätze des Evangeliums auf den Ehestand wie übrigens auch auf Jungfrauen und Witwen anzuwenden. Scheinbar einfache und selbstverständliche Dinge! Aber immer handelt es sich darum, eine feste christliche Tradition da zu schaffen, wo oft der primitivste Sinn für Anstand und Recht fehlte. Aus dieser christlichen Tradition stammt all der Segen reiner und gesunder Begriffe und Gewohnheiten, deren wir uns noch heute erfreuen dürfen.

Die Verengung der Bruderliebe auf den Kreis der Gemeinschaftsleute hat sich seit der Bildung der organisierten Gemeinschaft eingestellt. Sie war notwendig und nicht ohne weiteres

---

[1] I Tim 2 9f. I Pt 3 3. [2] Ign. Pol. 5 2. [3] I Pt 3 7. [4] I Pt 3 1f. I Tim 5 4 14 Tit 2 5.

ein Schaden. Die Erinnerung an das Gebot der alle Grenzen übersteigenden Liebe, speziell der Feindesliebe, fehlt nicht. Der I. Petrusbrief, Ignatius und Polykarp geben darüber mitten in der Verfolgungszeit herrliche Ermahnungen, die geradeso im Evangelium stehen könnten[1]. Am verhängnisvollsten war es, dass der gnostische Kampf die Feindschaft und Verdammungssucht in die Gemeinden selbst hineintrug, und so die Bruderliebe selbst eingeengt wurde auf den Kreis der orthodoxen Glaubensgenossen. In den johanneischen Schriften begegnet uns die Beschränkung der Liebe in schlechthin unchristlicher Form. Nicht für die Welt bete ich, sagt Jesus im hohenpriesterlichen Gebet![2] Wie kümmerlich ist schliesslich das neue Gebot der Liebe zu einander, d. h. der Christen unter sich[3], verglichen mit der grossartigen Weite der Liebesforderung in der Bergpredigt! Wie das johanneische Evangelium direkt engherzig die Grenze der Liebe umschreibt gegenüber der Welt, so thun es die Briefe gegen die Häretiker in den Gemeinden. Selbst der Gruss, diese Form der Menschlichkeit, ist dem zu verweigern, der die Lehre: „Jesus Christus im Fleisch gekommen“ nicht hat[4]. Für Todsünder soll die Pflicht der Fürbitte nicht gelten[5]. Evangelisch sind alle diese Sätze nicht, da das schlichte christliche Gewissen sich nicht in sie findet. Gross ist freilich dann die Intensität der Liebe in diesem engen Kreis bei Johannes. Da strömt lauter Glut und Wärme aus seinem engen Herzen. Ueberhaupt gilt die christliche Bruderliebe, die sich besonders in Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit äussert, in allen Schriften aus unserer Zeit als Hauptstück der Religion. Heiligung und Bruderliebe stehen vielfach neben einander als Summe aller Forderungen[6]. Den Gnostikern gegenüber wird die Liebe als Kennzeichen orthodoxen Christentums gerühmt und mit Recht, da die gnostischen Theorien den religiösen Egoismus sanktionierten[7]. Auch darin äussert sich die ungeheure Hochschätzung der Liebe, dass der Spruch: „Liebe deckt der Sünden Menge“ so viele nachapostolische Schriften durchzieht und geradezu dem Satz vom sündenvergebenden Glauben Konkurrenz macht[8]. Jeder, der sich durch grosse Werke der Barmherzigkeit ausgezeichnet hat, darf hoffen,

[1] I Pt 3 9 Ign. Eph. 10 Pol. ad Phil 12 2. [2] Joh 17 9. [3] Joh 13 34. [4] II Joh 10f. [5] I Joh 5 16. [6] I Pt 1 22 I Th 4 3 9. [7] I Joh 2 9ff. 4 7—21 Ign. Sm. 6. [8] I Pt 4 8 Jak 5 20 Clem. Rom. 49 5 II Clem. 16 4.

bei Gott am Gerichtstag Gnade zu finden[1]. So gewiss diese Anschauung der späteren katholischen Werkgerechtigkeit und Verdienstlichkeit schon jetzt Vorschub leistet, hat sie doch etwas Erfreuliches an sich, die Erhebung der Liebe, dieses wahrhaft Göttlichen in uns, über alles andere. Das mächtige Schlussstück der Parusiereden Jesu im Matthäusevangelium, das die ewige Seligkeit allen denen verheisst, die einen von den geringsten Brüdern Jesu gespeist, getränkt, beherbergt, bekleidet, gepflegt, im Gefängnis besucht haben, dagegen alle, welche das nicht thaten, der Verdammnis zuweist[2], steht doch der Person Jesu näher als alle Sätze über Glauben und Unglauben, die ihm der Evangelist Johannes in den Mund legt.

Die konkreten Bethätigungen der Bruderliebe im nachapostolischen Zeitalter hat uns in der Hauptsache soeben Matthäus aufgezählt. Voran steht gewöhnlich die Gastfreundschaft, die Beherbergung und Pflege der Missionare und der vielen durchreisenden Brüder[3], hier hat auch der Akt der Fusswaschung, den die Pastoralbriefe und Johannes als feste Sitte voraussetzen, seine Stelle[4]. Aus der Einzelgemeinde selbst ergaben sich die Aufgaben der Armenpflege, das Speisen, Tränken, Bekleiden, die Unterstützung der Witwen und Waisen, der Krankenbesuch und die Krankenpflege[5]. Für die Witwen gab es später eine Gemeindekasse, und der Bischof hatte speziell die Fürsorge für sie[6], allein noch der Jakobusbrief und Hermas machen es allen Christen zur Pflicht, Witwen und Waisen in ihrer Not zu besuchen[7]. Da und dort bestand die Sitte des Loskaufs christlicher Sklaven von ihren Herren[8]. In der Verfolgungszeit kam eine neue Aufgabe dazu: der Besuch der gefangenen Christen, von dem uns der Spötter Lucian die älteste Schilderung giebt[9]. Alle diese Liebesdienste waren in der alten Zeit persönliche, nicht sachliche Werke und wurden von allen Gemeindegliedern, nicht allein vom Bischof geleistet. Von den Reichen und Vornehmen speziell nahm man an, dass sie dadurch ihr Christentum legitimierten[10]. Sehr früh kam aber die Almosenfrömmigkeit auf, die

---

[1] Jak 2 13. [2] Mt 25 31—46. [3] I Pt 4 9 Hbr 6 10 13 2 III Joh 5 ff. Clem. Rom. 1 2 10 7 11 12 Herm. Mand. VIII 10 Ar. 15. [4] I Tim 5 10 Joh 13 14 f. [5] I Joh 3 17 f. Jak 2 15 f. Hbr 13 16 Herm. Vis. III 9 2 Ar. 15. [6] Just. apol. I 67. [7] Jak 1 27 Herm. Mand. VIII 10. [8] Ign. Pol. 4 3. [9] Hbr 10 34 Ign. Sm. 6 2 Ar. 15 Lucian Peregr. 12 13 16. [10] Clem. Rom. 38 2 I Tim 6 17 f.

das Hauptgewicht auf die sachliche Leistung legte. Die Lucasschriften, Hermas, die Apostellehre, der II. Clemensbrief haben sie aus dem Judentum her in der Kirche zu Ansehen gebracht. Schon vernimmt man die bedenklichen Schlagworte: Das Almosen erleichtert die Sündenlast oder erlöst von Sünden und vom Tod[1]. Lucas und Hermas stellen die Theorie auf, dass der Reiche durch seine Wohlthätigkeit an armen Christen sich den Himmel und, nach Hermas, sogar irdischen Segen erwerben kann[2]. Religion hat nach dem zweiten Gleichnis des Hermas im strengen Sinn nur der arme Christ, und zwar als Armer. Nur seine Gebete finden den Zugang zu Gott, die des Reichen nicht. Will der Reiche an der Religion teilhaben, so muss er durch Wohlthätigkeit die Vermittlung des Armen erwerben. Das war freilich die Karrikatur des evangelischen Ideals der Liebe. Es ist auch nur ein schwacher Trost, dass dies zweite Gleichnis vielleicht von einem Juden geschrieben und von Hermas unverändert übernommen wurde. Dass ein Christ sich das aneignen konnte, ist schlimm genug. Allein die meisten christlichen Lehrer wussten, dass das Schenken von Geld und Gütern doch nur ein kleiner Ausschnitt jener umfassenden Forderung ist. Die Gemeinschaft erwartet vom Einzelnen, vom Reichen wie vom Armen, viel mehr: das gegenseitige Tragen, Verzeihen, Trösten, Stärken, da jeder sich jedem unterordnet und nur an das Wohl des anderen denkt in Sanftmut und Geduld[3]. Wie weit sich diese Liebe in den Gemeinden verwirklichte, wissen wir nicht. Aber schon das Festhalten am alten Ideal war ein Segen. Viele Proselyten zog am meisten der Reichtum und die Vielseitigkeit der christlichen Bruderliebe an. Umgekehrt schadete nichts einer Gemeinde so sehr, wie wenn einzelne reiche Glieder sich der Liebe entzogen. In Verfolgung und Not bewährte sich die Liebe am schönsten; da erfuhren die Glieder einer Gemeinde, dass die ganze Christenheit mit ihnen betete und litt, Gaben wurden gesammelt, Briefe gewechselt, Rat und Trost gespendet[4]. Die Liebe war die Kraft des siegenden Christentums.

Jetzt gewinnt auch die Forderung des Gottvertrauens einen ganz bestimmten Sinn: die Pflicht, im Leiden bis zum Tod Geduld und Tapferkeit zu bewähren. Alle anderen Ermahnungen

[1] II Clem. 16 4 Did. 4 6 Pol. 10 2. [2] Lc 16 9 Herm. Sim. II. [3] I Pt 3 8 5 5 Jak 3 17 Clem. Rom. 30 Pol. 10 Herm. Mand. VIII 10. [4] Hbr 10 33 Clem. Rom. 59 4 Pol. 12 3 I Pt Apk Ign. Eph. 21 2 Tr. 13 1 Mgn. 14.

Gott gegenüber treten zurück. Für alle äussere und innere Not sorgt die Liebe der Brüder. Aber dem Feind gegenüber hängt sich der Einzelne an Gottes Trost und Verheissung. Die Apokalypse, dann der I. Petrusbrief, eröffnen die Reihe der Trost- und Mahnschriften für die Märtyrer. Alle späteren Schriften setzen die gleichen Töne fort. Mächtig wirkte jetzt das Beispiel Jesu, des ersten Märtyrers, auf die bedrängten Gemeinden. Die Apokalypse, der I. Petrusbrief, Johannes stellten ihn als Führer in Leiden und Tod vor die Christen hin[1]. „Seid getrost, ich habe die Welt überwunden", also überwindet sie auch der Jünger, wie der Herr[2]. Die Forderung des heroischen Gottvertrauens richtete sich an die Führer zuerst. Für sie zeichnet Johannes das Bild des wahren Hirten, der für seine Schafe stirbt, und des feigen Mietlings, der sie verlässt und flieht, wenn der Wolf kommt[3]. An Beispielen des Abfalls und der Verleugnung fehlt es nicht von Anfang an. Die Trennung von der Familie, die Leiden des Gefängnisses, die Folterqualen und alles Grausige, das dem Martyrium vorherging, haben manchen tapferen Christen einen Augenblick schwankend gemacht. Aber dann entschied der Blick nach vorwärts auf den Siegeslohn. Es war doch etwas Mächtiges in diesen Christen, von denen keiner wusste, ob er nicht zum Märtyrer auserlesen sei.

Der eschatologische Ausblick war für das Leben der Christen von allergrösster Bedeutung. Er gab dem Leben aller Ernstgesinnten eine starke Richtung auf die Ewigkeit. Das Wort: „die Welt vergeht mit ihrer Lust"[4] haben sie angewandt auf alle Güter der antiken Kultur. Darum fehlen die kulturfreundlichen Züge so gut wie völlig in der alten Ethik. Am günstigsten beurteilen sie den Staat — trotz der Verfolgung — da er Ordnung und Frieden garantieren kann und soll. Von der Wissenschaft nehmen sie, was der Erbauung und der Verteidigung dient. Alles andere, Kunst, Geselligkeit, Vergnügen gehört nach dem Urteil der meisten zum Teufelsreich, weil es von hundert Versuchungen zur Sünde erfüllt ist. Selten treffen wir auf ein wirklich weltüberlegenes, freies Wort, das zeigt, wie der Christ als Herr über diese Welt geht. Das Motto giebt Johannes: „Habt nicht lieb die Welt. Alles, was in der Welt ist, ist nicht vom Vater[5]." Etwas Sekten-

[1] Apk 3 21 I Pt 2 21ff. [2] Joh 16 33. [3] Joh 10 11—15. [4] I Joh 2 17. [5] I Joh 2 15f.

haftes, Beschränktes hat sich von der Anfangszeit her in der christlichen Ethik festgesetzt. Das war die Kehrseite ihrer Kraft. Als Rebellen gegen die herrschenden Religionen und Sitten traten die Christen auf. Sie führten Krieg mit dem Glauben, der Mode, der Gewohnheit, der Toleranz. Die Welt war ihr Feind, wie hätten sie diesen lieben sollen! Für eine positive Beurteilung der weltlichen Güter war die Zeit nicht da. Jetzt brauchte man Märtyrer, die den Tod für ihren Glauben höher stellten als alles Glück der Welt.

Grossartig ist, wie klar die Erkenntnis der evangelischen Forderung bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts sich erhält. Ein Christ — das steht fest — ist ein Mensch, der seiner selbst Herr ist, die Brüder liebt und Gott vertraut selbst im Tode. Katholische Trübungen, wie die Hochschätzung des Almosens, des Fastens, der Virginität, sind freilich im Anzug, aber sie verdunkeln die Hauptsache noch nicht. Der Prediger, der in ziemlich junger Zeit den sog. II. Clemensbrief verfasste, hat wahrlich kein schlechtes Verständnis des Evangeliums Jesu. Apologeten wie Aristides[1] und Justin[2] führen den Heiden die sittliche Grösse des Christentums vor. Freilich das sind zunächst lauter Worte, Theorien. Der wirkliche Zustand vieler Gemeinden entsprach ihnen nicht durchaus. Der Prozess der Verweltlichung ist in vollem Gang. Es fragt sich schon jetzt, ob die Gemeinschaften ihre Aufgabe, Medien der Erlösung zu sein, auf die Dauer erfüllen können. Allein nicht darauf kommt es an. Das Christentum, das Jesus in die Welt brachte, kann, da es etwas Persönliches ist, im strengen Sinn immer nur in einzelnen Menschen sich verwirklichen. Alle Gemeinschaftsformen verwirren es mit der Welt, erzeugen ein Gewirr von Ideal und Wirklichkeit. Christen sind jederzeit Einzelne. Solche Einzelne gab es in der nachapostolischen Zeit, es gab sie wohl in grösserer Zahl als später. Diese Einzelnen prägten der gesamten damaligen Christenheit erst den christlichen Charakter auf.

3. Die Erlösung.

Als Erlösungsreligion trat das Christentum in der Welt auf. Indem es den Menschen die ewige Seligkeit verheisst und als Weg dazu das Thun des Willens Gottes aufstellt, will es schon

[1] Ar. 15. [2] Just. apol. I 15—17.

jetzt ihnen Mut, Kraft und Freude zum neuen Leben schenken durch das Glück der Gemeinschaft Gottes. Schon Jesus selbst war mehr als Prophet und Lehrer des Willens Gottes. Er kam als Erlöser zu den Menschen, um ihnen Gott nahe zu bringen und sie zu Kindern Gottes zu erheben.

Nach seinem Tod wirkte seine Erlöserkraft in seiner Jüngergemeinde fort, als der Geist Christi, wie Paulus sich ausdrückt. An Stelle seiner Person trat jetzt die Kunde von ihm, und mehr als das, der Eindruck des von ihm entzündeten neuen Lebens seiner Jünger. Stets hielt das Christentum an diesem Anspruch fest, nicht bloss das Ziel und den Weg zur Seligkeit zu weisen, sondern die Menschen thatsächlich auf den rechten Weg zu stellen und zum Ziel zu führen durch Mitteilung der Kraft Gottes, die in Jesus und seinen Jüngern lebt. Darum hat es die Botschaft der Liebe oder Gnade Gottes in seinem Mittelpunkt.

Was erfahren wir von dieser Erlösung im nachapostolischen Zeitalter?

Scharf muss unterschieden werden zwischen den wirklichen Erlebnissen und den Postulaten. Den Postulaten gegenüber gilt es, sich mit dem allergrössten Misstrauen zu wappnen. Was hören wir nicht alles aus christlichen Schriften vom Wert des Todes Jesu und der Taufe, von Wiedergeburt, Empfang des Geistes! Aber das sind teils apologetische, teils erbauliche Schlagworte und Formeln, die einer dem anderen überliefert, die zur christlichen Sprache gehören, denen aber gar nichts Wirkliches zu entsprechen braucht. Der Barnabasbrief soll uns zum abschreckenden Beispiel dienen: „Wir steigen in das Wasser voll Sünde und Schmutz und steigen herauf, Frucht bringend im Herzen, da wir die Furcht und Hoffnung auf Jesus im Geist haben[1]. Vorher war unser Herz eine Behausung der Dämonen; als wir die Vergebung bekamen und auf seinen Namen hofften, da wurden wir neu wieder von Anfang geschaffen[2].“ Das ist prächtig ausgedrückt! Wenn es nur wahr wäre! Die Verfasser des Hebräer-, des I. Petrus-, des I. Clemensbriefes, Justin leiten vom Blut Jesu die Reinigung und Vergebung her und beweisen hiedurch, dass man sich darauf stützte. Aber das sind Theorien, die nie im stande sind, ein neues Leben zu garantieren. Hören

[1] Barn. 11 11. [2] Barn. 16 7f.

wir den Verfasser des Hebräerbriefs: „Wenn das Blut von Böcken und Stieren und die Asche der Kuh, welche die Befleckten besprengt, heiligt zur Reinheit des Fleisches, wie viel mehr wird das Blut des Christus . . . euer Gewissen reinigen von toten Werken zum Dienst des lebendigen Gottes!“[1] Der gelehrte Mann hat freilich damit Recht, wenn er dem Blut der Opfertiere jede Wirkung auf das Gewissen abspricht; aber ist denn das Blut Christi irgend geeigneter zur Gewissensreinigung? Wie sollte persönliche, sittliche Schuld durch fremdes Blut getilgt werden können! Sehr viel Aberglaube hing sich in frühester Zeit an das Blut und die Taufe. Die Wirkungen wurden als magische gedacht, auch wenn gar keine sittlichen Folgen sich einstellten. Die Blut- und Sakramentstheologie brachte es mit sich, dass man sich mit dem Objektiven begnügte, ohne sich zu fragen: bin ich wirklich in meinem Leben ein erlöster Mensch?

Auf eine Wirklichkeit dagegen treffen wir da, wo Christen von ihrer Bekehrung reden. Noch rekrutierten sich die Gemeinden in der Mehrzahl aus heidnischer Bevölkerung. Da war die Bekehrung ein Erlebnis, dessen Tag und Stunde jeder kannte, da es das ganze Leben in zwei Hälften schnitt. Es war für die meisten der Bruch mit einer schlechten Vergangenheit, der Austritt aus dem Schmutz tierischer Roheit und kindischen Aberglaubens. Grosse Geschenke empfing man von der christlichen Gemeinschaft: einen reinen sittlichen Gottesglauben, das Ideal des Lebens nach dem Evangelium und eine feste Hoffnung, die über alle Not emporhob. Ausserdem beim Eintritt die Gewähr der Vergebung aller früheren Sünden, eine Gabe höchsten Glücks für die ernsthaft Suchenden, für die unlauteren Elemente freilich ein Geschenk von zweifelhaftem Wert. Die Vergewisserung all dieser Realitäten war für die Neueintretenden die Gnade Gottes. Bei manchen rief der plötzliche Uebergang in den neuen Zustand seelische Erschütterungen, geheimnisvolle, ekstatische Vorgänge hervor. Doch waren das Ausnahmen. Bei den meisten überwog ein halb rationales, halb superstitiöses Aufnehmen der grossen Gaben. Der ungeheure Eindruck der Bekehrung, der scharfe Gegensatz von Einst und Jetzt äussert sich in vielen altchristlichen Schriften[2]. Solchen Sätzen, wenn sie nicht gar zu formelhaft klingen, liegen Erlebnisse zu Grund. Doch hat sich auch

[1] Hbr 9 13f. [2] I Pt 4 3 II Clem. 1.

darüber früh eine traditionelle liturgische Sprache gebildet, die mit Vorsicht aufzunehmen ist[1].

Aber nun kam die Hauptfrage: Entspricht der Fortgang des christlichen Lebens der Bekehrung? Führt der Christ wirklich ein erlöstes Leben von der Taufe an?

Was wir aus den Pastoralbriefen, dem Jakobusbrief, dem Hirten des Hermas, der Clemenspredigt lernen, sagt auf jene Frage ein lautes Nein. Ein sehr grosser Teil der Christen sind keine erlösten Menschen gewesen. Häufig war sogar der Unterschied des einstigen und jetzigen Lebens ausserordentlich klein. Heidnische Laxheit und Lasterhaftigkeit, der Aberglaube, die Unsicherheit und Furcht, die Parteisucht, die Sorge, das alles kommt aus dem Heidentum in die christlichen Gemeinden hinein. Am deutlichsten reden die Voraussetzungen des Jakobusbriefes und die Persönlichkeit des Hermas. Die Leser des Jakobusbriefs stehen z. B. auf so geringem Niveau, dass der Zweifel begreiflich ist: sind es Christen oder nicht? Seine Reichen fährt der Autor mit einem Wehruf an, als stünden sie ausserhalb der Kirche[2]. Begreiflich, denn sie lästern den christlichen Namen durch ihre unchristliche Aufführung[3]. Aber die Mehrzahl der Gemeindechristen scheint kaum viel besser zu sein. „Ihr begehret und besitzet nicht; ihr mordet und neidet und könnt es nicht erlangen. Ihr streitet und kämpft und habt es nicht, weil ihr nicht betet. Ihr betet und bekommt es nicht, weil ihr sträflich betet, um in euren Lüsten zu verzehren[4].“ „Machet rein die Hände, ihr Sünder, und keusch die Herzen, ihr Unlauteren! Fühlet euer Elend und trauert mit Thränen[5].“ Sind das noch Christen? Ja oder nein, sicher keine erlösten Kinder Gottes.

Der römische Prophet Hermas ist neben Ignatius der einzige Christ, den wir aus seiner Schriftensammlung persönlich kennen lernen. Er hatte seinerzeit etwas Grosses erlebt, als ihm bei der Taufe die Vergebung seiner Sünden zugesagt wurde. Allein diese Vergebung erstreckte sich nur auf die vorchristliche Vergangenheit. Von der Taufe an, so wurde er gelehrt, sollte der Christ nicht mehr sündigen, sondern in Reinheit bleiben[6]. Eine reine Unmöglichkeit für Hermas und seine Familie. Es ging unordentlich zu in seinem Haus. Seine Kinder lästerten Gott,

[1] Clem. Rom. 36 2. [2] Jak 5 1ff. [3] Jak 2 6f. [4] Jak 4 2f.
[5] Jak 4 8f. [6] Herm. Mand. IV 3 1f.

verrieten die Eltern und gaben sich Ausschweifungen hin. Die Frau des Hermas sündigte fortwährend mit der Zunge[1]. Er selbst aber ist gar kein Ideal. Gleich zu Beginn seines Buches muss er sich ein Gewissen machen wegen ehebrecherischer Gedanken; seine Phantasie ist ordentlich korrupt und schweift gern in das Unerlaubte[2]. Gegen seine Kinder benimmt er sich wie ein guter Tölpel und drückt die Augen zu[3]. Ueber seine Wahrhaftigkeit bringt uns das 3. Gebot ein erschreckendes Geständnis: „Ich habe nie in meinem Leben ein wahres Wort geredet, sondern immer redete ich listig mit allen und gab meine Lüge als wahr aus bei allen Leuten, und nie widersprach mir jemand, sondern man glaubte meinem Wort[4].“ Daher weiss er sich auch in jedem Augenblick seines Lebens ganz voll Sünden und hat stets Sündenbekenntnisse auf den Lippen[5]. Seine Willenskraft ist halb gebrochen und feige. Jederzeit ist die Furcht obenauf in ihm. Das ganze Bild, das seine Schrift uns von ihm giebt, macht den Eindruck eines unerlösten Menschen. Die Sünde hält ihn fest als eine Macht, über die er nie hinauskommt. Daher seine bange Frage: Wie mag ich gerettet werden? Wie soll ich Gott versöhnen wegen meiner Thatsünden, wenn schon die Gedankensünden aufgeschrieben werden?[6]

Freilich ist dies Bild ein unvollständiges. Es ist nicht der ganze Hermas, so wenig der Esraprophet in seinen Bitten und Fragen der ganze Esra ist. Sein Ich ist gespalten in eine starke und eine schwache Hälfte. Jene wird durch den Engel repräsentiert, das bessere Ich des Hermas selbst. Zwar die Frau, die ihm in der ersten Vision erscheint, repräsentiert nur sein böses Gewissen, das ihn unglücklich macht[7]. Aber sonst hebt sich der Engel scharf von ihm ab, als die Seele des Guten, Getrosten, Fröhlichen und Kräftigen. Lauter kräftige Imperative gehen von ihm aus. Da heisst es: Fasse Mut, zweifle nicht, sei stark, glaube, wirf deine Sorgen auf den Herrn![8] Anschaulich ist besonders die vierte Vision, wie Hermas die Schrecken des Tieres der letzten Drangsal überwindet durch die Erinnerung an die Stimme, die er hörte: Zweifle nicht, Hermas! Darauf zieht Hermas den Glauben des Herrn an, denkt an die grossen Dinge, die

[1] Herm. Vis. II 2 2f. [2] Herm. Vis. I 1f. [3] Herm. Vis. I 3 1.
[4] Herm. Mand. III 3. [5] Herm. Vis. I 1 3 III 1 5. [6] Herm. Vis. I 2 1.
[7] Herm. Vis. I 1 4ff. [8] Herm. Vis. I 4 3 IV 1 4 2 5f.

er ihn lehrte, und fasst Mut[1]. Und ebenso tröstlich ist sein Gespräch mit dem Engel am Schluss des 12. Gebots. Da erhält er auf seine zweifelnde Frage, ob denn Gottes Gebote erfüllbar seien, die Antwort: „Wenn du dir vornimmst, sie können erfüllt werden, so wirst du sie leicht erfüllen, und sie werden nicht hart sein[2].“ Dadurch stellt sich am Ende doch das Bild eines Christen heraus, der trotz aller Schwäche und Korruption gute frohe Augenblicke hat, da er Kraft bekommt, seinen Weg tapfer unter die Füsse zu nehmen.

Dazu kommt nun noch der grosse Trost, den Hermas sich und allen Christen verkündigen darf: Gottes grosse Barmherzigkeit gewährt allen Christen noch eine Gnade der Busse. Benützen sie diese sofort in der jetzigen Zeit, so soll ihr früheres — christliches — Sündenleben durchgestrichen sein[3]. Hermas beschreibt den Eindruck, den ihm diese Botschaft machte: „Ich wurde zum Leben erweckt, als ich das genau so von dir hörte[4].“ Aehnlich sagt es die dritte Vision: „Es kam Kraft über euch, und ihr wurdet stark im Glauben, und als der Herr eure Erstarkung sah, da freute er sich.“ „Es ist, wie wenn einem Mann kurz vor seinem Tod ein Erbteil zufällt, das ihn frisch und kräftig macht[5].“ So wirkte die Vergebung auf die Christen. Freilich war es ein Gesetz der Gnade, das zur Kehrseite lauter Schrecken hat! Wehe den Christen, die jetzt noch einmal sündigen![6] Aber es wurde doch mit lauter Freude aufgenommen, da es wieder hoffen liess.

An Lichtblicken fehlt es also bei Hermas nicht. Aber die Erlösung, die Jesus bringen wollte, hat er nicht an sich erfahren. Wie ihm Jesus selbst fehlt, so fehlt ihm auch der Gott Jesu und das Evangelium. Kein Vatername für Gott! Auch kein Gott der Liebe! Keine Gewissheit des Heils, kein Trost, der alle Sündenangst wegräumt, keine persönliche Kraft des Guten! Gänzlich bleibt der Mensch seinen Stimmen und Stimmungen unterworfen; kein Höherer hebt ihn heraus. Es ist doch schliesslich die Religion der Furcht und Hoffnung, die vor Jesus da war, die Jesus überwunden hatte. Keine Rede von Gotteskindschaft. Die Kritik des Paulus am Judentum trifft auch dies Christentum:

---

[1] Herm. Vis. IV 1 7f. [2] Herm. Mand. XII 3 5. [3] Herm. Vis. II 2 4. [4] Herm. Mand. IV 3 7. [5] Herm. Vis. III 12 3 2. [6] Herm. Vis. II 2 5.

„Geist der Knechtschaft zur Furcht[1].“ Aber wie der Prophet, so die Gemeinde. Die Schilderung des Hermas von ihr zeigt uns überall das Halb- und Durchschnittschristentum. Von erlösten Menschen erfahren wir nichts. Der Mehrzahl der Christen fehlte die Kraft zum neuen Leben; sie kamen nicht über gute Vorsätze hinaus.

So oft Hermas seine Christen in Klassen geteilt an sich vorüberziehen lässt, jedesmal übertrifft die Zahl der schlechten Klassen die der guten. Das hängt aber damit zusammen, dass die Fehler der Christen jeweilen mehr in die Augen fallen und mehr von sich zu reden machen als ihre Tugenden. Von der grossen Schar der Christen in allen Gemeinden, die durch Jesus und seine Jünger andere Menschen wurden, vom Tod zum Leben hindurchdrangen, fehlt uns nur die Kunde, aber sie waren da. In einer Anzahl christlicher Schriften tritt uns die erlösende Macht des Christentums so ergreifend vor die Seele, dass wir spüren, Erlebtes teilt sich hier mit. Allen voran steht der I. Johannesbrief voll des freudigsten und doch zugleich nüchternsten Bewusstseins der bleibenden Erlösung. Hier wird ein Leben über der Welt gelebt, frei von Furcht und Sorge in Liebe und Gottesglück. Der Mund geht dem Autor vor lauter Lob und Jubel über. Was hat der Christ alles in seinem Besitz: die Gotteserkenntnis[2], die Vergebung der Sünden[3], den Sieg über den Teufel[4], die Gebetszuversicht[5], den Mut am Gerichtstag[6], die Gewissheit der Gotteskindschaft[7] und des ewigen Lebens[8], die vollkommene Freude[9]. Sehet, welche Liebe hat uns der Vater erzeigt, dass wir Gottes Kinder heissen, und wir sind es![10] Wer das alles an sich erlebt, der darf in kühnem Glauben das Urteil fällen, dass er aus Gott gezeugt sei, jetzt schon im Besitz des ewigen Lebens stehe[11]. Das ist ein Glaubensurteil, kein empirisches Wissen, freilich ein Glaubensurteil, das sich auf empirische Merkmale — das Halten der Gebote, die Bruderliebe — stützt. Daraus folgt das triumphierende Schlussurteil des Briefs: „Wir wissen, dass wir aus Gott sind und die ganze Welt liegt im Argen[12].“ Dass wir aus Gott sind, das bestätigt uns auch der Geist mit souveräner Selbstgewissheit[13]. Der Christ trägt das

[1] Rm 8 15. [2] I Joh 2 14. [3] I Joh 2 12 1 f. [4] I Joh 2 13. [5] I Joh 5 14 f. [6] I Joh 2 28 4 17. [7] I Joh 3 1 f. [8] I Joh 2 25 5 11 ff. [9] I Joh 1 4. [10] I Joh 3 1. [11] I Joh 3 9 14 5 1. [12] I Joh 5 19. [13] I Joh 3 24 4 13.

Zeugnis in sich selbst, wie Paulus erklärt hat: der Geist giebt Zeugnis unserem Geist, dass wir Gottes Kinder sind[1]. Wie aber Paulus sich immer wieder von diesem inneren Zeugnis auf das Objektive, den Liebesbeweis Gottes im Tod Jesu, zurückzog, um geborgen zu sein vor allen Schwankungen seiner Seele, so stellt auch Johannes neben das Geisteszeugnis Wasser und Blut, d. h. den Liebeserweis Gottes in der Hingabe seines Sohnes[2]. Nur weil ihm an Jesus Gottes Liebe so unwidersprechlich klar geworden ist, nur darum kann er das frohe Leben aus der Vergebung der Sünden führen[3]. Es ist freilich auch ein Trost für ihn, sich im Fall der Verfehlung und des bösen Gewissens versichern zu dürfen, dass der allwissende Gott grösser als unser uns anklagendes Herz ist und auf den guten Kern unseres Wesens schaut[4]. Und doch, wie wankend wäre dieser Trost für sich allein! Erregt doch der Gedanke an Gottes Prüfung in der Seele des gewöhnlichen Menschen nur Furcht und Schrecken! Für Johannes ist der Blick Gottes in sein Innerstes ein Trost, weil er durch Jesus Gott als die Liebe kennt und im Glauben an diese Liebe der Verzeihung gewiss ist[5]. Man muss nur einmal Johannes mit Hermas vergleichen, um zu spüren, was es für einen Christen ausmacht, ob Jesus beständig vor seiner Seele steht oder nicht. Der Abstand zwischen beiden ist ein ganz ungeheurer, obschon sie fast noch Zeitgenossen sind. Hermas, der Mensch, der nie aus dem Schwanken von Furcht und Hoffnung herauskommt, der kein Vertrauen zu Gott und seiner Liebe hat, der über die Sünde und das Meiden der Sünde nie hinaussieht — Johannes, der nüchterne Christ, der sich keineswegs für sündlos hält[6], dennoch aber durch das Erlebnis von Gottes Liebe festes Vertrauen, trotz der Sünde ein Gotteskind zu sein, gewonnen hat und in diesem Vertrauen fröhlich, mutig, voll Liebe und Zuversicht der Verheissung entgegengeht. Es ist der reine Gegensatz des nicht erlösten und des erlösten Menschen.

Solche beglückenden Töne, wie Johannes sie anschlägt, sind freilich nicht allzu häufig. Am besten war noch die Verfolgung geeignet, das neue Leben in den Christen zu erwecken. Der Verfasser des I. Petrusbriefs und Ignatius sind Beispiele dafür. Angesichts der schweren Drangsal verschärft sich der Gegensatz

[1] I Joh 5 10 Rm 8 16. [2] I Joh 5 6. [3] I Joh 4 9f. [4] I Joh 3 19f. [5] I Joh 4 8f. [6] I Joh 1 8.

gegen die Welt, der Teufel steht leibhaftig vor der Seele, die nur die klare Wahl hat, zu siegen oder ihn anzubeten[1]. Versuchungen und Sorgen, die sonst die Christen hemmten und niederdrückten, überwinden sie jetzt, da Leben oder Tod in Frage steht, mit Leichtigkeit. Das Unkraut sondert sich vom Weizen. Jeder Christ, der am Bekenntnis festhält, vollbringt die entscheidende That, der ganzen Welt den Abschied zu geben im Blick auf die Verheissung. Das weckt in der Seele eine ihr selbst neue Begeisterung, ein Freiheitsgefühl gegenüber allen früheren Lasten, Freude, Sehnsucht, Gottgelassenheit. Jetzt preist der Christ Gott dafür, dass er eine lebendige Hoffnung hat, die über den Tod hinausblickt auf das Erbe im Himmel[2]. Er ist fröhlich mit unaussprechlicher und verklärter Freude[3]. Er tritt jetzt erst in Christi Gemeinschaft ein, da er mit ihm leidet, um dann bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit Wonne und Freude zu haben[4]. Angesichts des Todes nennt er Christus sein wahres Leben, seine Hoffnung, seine Freude[5]. Zu Christus zu kommen, ist sein einziges Ziel, „wie könnten wir ohne ihn leben!“[6] Wo diese Märtyrerfreudigkeit zu uns redet, da setzt sie erlöste Menschen voraus, da die Freude überhaupt die beste Kunde vom neuen seligen Leben giebt.

Aber die Erlösung ist auch überall da, wo die sittliche Aufgabe klar empfunden wird und der Mut, sie zu erfüllen, sich einstellt. Die Christen unseres Zeitalters sind trotz ihrer überschwänglichen Hoffnung keine Gefühlsmenschen wie Paulus gewesen, sondern eher nüchterne, selbst trockene Seelen. Wohl melden sich noch da und dort stürmische ekstatische Ausbrüche, aber sie werden stets als Ausnahmen empfunden und sind gerade den Lehrern, welche uns Schriften hinterlassen haben, ziemlich unbekannt. Man gehe sie doch der Reihe nach durch, die Verfasser des Hebräerbriefs, der katholischen und Pastoralbriefe, die apostolischen Väter. Ausser Hermas, dem Apokalyptiker, rühmt sich ein einziger von ihnen persönlicher Offenbarungen, Stimmen des Geistes, Ignatius, aber die einzige Probe, die er uns mitteilt, trägt so bischöflichen, theologischen Charakter, dass der gute Mann auch ohne den Geist genau gleich geredet haben würde[7]. Alle anderen — Johannes nicht ausgenommen — sind edle Moralisten mit sicherer Hoffnung und grossem sittlichen Ernst, eben

[1] I Pt 5 8. [2] I Pt 1 3f. [3] I Pt 1 8. [4] I Pt 4 13f. [5] Ign. Sm. 4 1 Mgn. 11 Tr. 2 2 Mgn. 7 1. [6] Mgn. 9 2. [7] Ign. Phild. 7.

als solche Retter des Christentums, jedoch keine Spur Ekstatiker. Aber genau so fremd wie die antiken Geisteswirkungen sind diesen Männern die modernen Gnadenerfahrungen. Keiner von ihnen rühmt uns den Umschwung vom armen Sünder zum begnadigten Gotteskind, den er als Christ in seligen Stunden erlebt hätte. Regel ist vielmehr bei den meisten, dass man auf die Vergebung als ein einmaliges Ereignis der Vergangenheit zurückschaut und in der Gegenwart alle Kraft darauf wendet, sie nicht mehr zu bedürfen. Darin liegt jedenfalls ein Stück der Grösse dieser Zeit, dass die Christen von ihren frommen Gefühlen und Spezialerlebnissen gar kein Wesens machen. Einige ihrer Lehrer hätten selbst dagegen gewettert als gegen einen Unfug, der religiösen Selbstbetrug zur Folge hat, so der Verfasser des Jakobusbriefs. Eben diese grosse Nüchternheit hat nun zur Folge, dass überhaupt das Glück der gegenwärtigen Erlösung bei vielen keinen Ausdruck findet. Das ist kein Schaden, auch kein Zeichen eines Verfalls. Schon die ersten Jünger Jesu selbst haben das, was sie von Jesus empfingen, im Schema der Verheissung und der Forderung dargestellt; nur in ihrer begeisterten Schilderung Jesu äussert sich der Dank erlöster Menschen. Unsere Briefschreiber der späteren Zeit hatten eben nicht von Jesus zu erzählen, sondern ihren Gemeinden die Aufgaben der Gegenwart zu zeigen. Da ist das Einfachste und Natürlichste, sie sagen: Wir haben als Christen die allergrösste Verheissung zu erwarten; allein ihr Empfang ist an die Bedingung geknüpft, dass wir jetzt in der Gegenwart Gottes Willen thun[1]. Das allein entsprach ihrem Zweck. Indem sie dann selbst die Hoffnung stärken und den sittlichen Eifer durch ihren Weckruf entflammen, Schäden aufzeigen, gute Räte geben, helfen sie thatsächlich an der Erlösung, ohne viel das Wort im Mund zu führen. Auch das ist kein schwerer Schaden, dass sie an den Willen ihrer Adressaten apellieren, statt an Gottes Gnade und Kraft. Denn genau so hat Jesus selbst gehandelt. Was sind denn seine Worte anders, als Imperative, die sich an die Selbstentscheidung des Menschen wenden! Kein einzig Mal nimmt er das Wort Gnade dabei in den Mund. Also hatten auch die späteren Lehrer das Recht, ihre energischen sittlichen Ermahnungen sich nicht durch die Botschaft von der Gnade zu verwässern. Alle diese Moralisten

[1] Clem. Rom. 35.

sind im Grund gute Jünger Jesu und nehmen an der wirklichen — nicht an der theologischen — Erlösung teil. Denn wer die feste christliche Hoffnung hat und im Blick auf das grosse Ziel den Weg des Gehorsams und der Liebe wandelt, ist in das neue Leben eingetreten, ob er davon fromme Worte macht oder nicht.

Der grosse Fehler, ja die eigentliche Verirrung der nachapostolischen Christen liegt anderswo, in ihrer falschen Anschauung von den Quellen des neuen Lebens. Statt an die Realitäten haben sie sich an Scheinobjekte gehängt. In Wahrheit ist doch die christliche Erlösung etwas ausschliesslich Persönliches, durch Personen Bewirktes. Sie fing an, als Jesus seine Jünger zu fester Hoffnung, sittlicher Kraft, Trost der Liebe Gottes, Ueberwindung der Welt, ja des Todes geführt hat durch sein Wort und seinen persönlichen Eindruck. Sie setzte sich von da aus fort durch die Gründung der Gemeinde, die unter Jesu Geist stand, in der daher jeder neu Eintretende mit Jesus selbst in Berührung trat. Alles weitere christliche Leben stammt von den wahren Jüngern Jesu, die in der Gemeinde Jesu Bild vermitteln und etwas von seinem göttlichen Leben an ihrer eigenen Person darstellen. Das sind die zwei festen Realitäten unserer Erlösung, Jesus und seine lebendigen Jünger, die vor jeder Prüfung standhalten, die grosse tröstliche Wirklichkeiten, Mittler der Liebe Gottes sind. Von ihnen ging auch alle wirkliche Erlösung im nachapostolischen Zeitalter aus, einerlei ob sich die Christen davon Rechenschaft gaben oder nicht. Aber statt an diese Realitäten, haben sie an Scheinobjekte, Blut und Sakramente, die Gewissheit ihres neuen Lebens geknüpft. Daran war vor allem die Unkenntnis Jesu in der allerfrühesten Missionszeit schuld. Paulus hat seine Predigt so stark und einseitig auf Tod und Auferstehung des Gottessohns beschränkt, dass daraus kein Eindruck des geschichtlichen Jesus entstehen konnte. Zugleich hat er den Gemeinschaftszeichen eine theologische Bedeutung gegeben, welche sie wichtiger erscheinen liess als die Gemeinschaft selbst. Die Blut- und Sakramenttheorie war schon fertig und mit dem christlichen Bewusstsein verwachsen, als die Verbreitung der schriftlichen Evangelien in der grossen Heidenkirche begann und Jesus selbst allen Christen bekannter wurde. So blieb es denn bei dem Alten, dem paulinischen Erbe von Blut und Sakrament, trotz des neuen Eindrucks der Person Jesu. Die johanneischen Schriften sind dafür

ein ganz auffallender Beleg. Ihr Verfasser, der an den synoptischen Evangelien sich nährte und sich durch sie gedrungen fühlte, seinen Eindruck des Evangelienbildes selbst in Form eines Evangeliums niederzulegen, damit die Person Jesu aller Welt hoch und teuer werde, die Person Jesu, nicht sein Tod allein — derselbe Mann verrät im Brief, dass er fortfährt, praktisch all seinen Trost aus den alten Formeln vom Blut und Opfer zu schöpfen [1]. Wenn das für einen Johannes gilt, wie viel mehr für die kleineren Christen. Dazu kam ein zweiter ausschlaggebender Grund. Das Verlangen nach objektiven Garantien des Heils stürzt sich mit Vorliebe auf Tatsachen, d. h. auf Ereignisse und Sachen. Blut, Wasser, Wein und Brot haben den Vorzug des Greifbaren und Sichtbaren, sie sind massiver als der unsichtbare Eindruck von Personen. Das niedere Bildungsniveau der ersten Zeit begünstigte diese superstitiöse Neigung. Für das Verständnis rein persönlicher Hoheit und Grösse war diese Periode gar nicht reif, das lehren uns die Evangelien mit ihren Mythen und ihrem Wunderapparat selbst. Es ist erst eine hohe sittliche Erziehung nötig, um sich auch theoretisch klar zu werden, dass Personen, nicht Sachen, das ewige Reale sind. Daher kommt es, dass die Christen statt der Person Jesu sein Blut, d. h. dessen theologische Deutung, statt der Gemeinschaft christlicher Personen die Sakramente zu den Garantien ihrer Erlösung erhoben haben. Das war ein empfindlicher Schade, da kraft dieser Verschiebung das Sittliche an die Peripherie, der Aberglaube in das Centrum der Religion eingesetzt wurde. Wer den persönlichen Eindruck Jesu und seiner Jünger erlebt, hat mehr empfangen, als Blut und Sakramente der Phantasie je mitteilen können, die Berührung mit dem lebendigen Gott, die allein uns in das Ewige erhebt. Er erlebt durch die Verbindung mit diesen Wirklichkeiten ein Glück und eine Freude, die er allen denen gönnen möchte, die noch unter der Macht der Scheindinge gefangen sind.

Schlussbetrachtung.

War das Dasein grosser Männer das Hauptmerkmal der ersten schöpferischen Zeit, so ist ihr Fehlen das Merkmal unserer Periode. Paulus findet keinen Nachfolger, der ihm gleicht. Die

[1] I Joh 1 7 2 2 4 10.

Wanderprediger, die Apostel und Propheten geraten in Verfall und müssen den Bischöfen und Lehrern die Leitung übergeben. Unter diesen giebt es reichlich kräftige, zielbewusste Charaktere, aber keinen bahnbrechenden Geist, dem kraft göttlicher Berufung die Führung zufiele. Die Anonymität oder Pseudonymität der kirchlichen Schriftsteller offenbart mehr als alles andere das Epigonengefühl selbst der leitenden Personen, die sich nicht mehr als persönlich von Gott berufen wissen.

An Stelle der grossen Männer tritt jetzt die grosse kirchliche Organisation. Sie stammt selbst noch aus der ersten Zeit, Paulus war einer ihrer Begründer. Aber erst in unserer Periode tritt sie ganz in die herrschende Stellung ein. Der bis dahin ungebundene schöpferische Geist bindet sich jetzt fest in den kirchlichen Formen und Institutionen, die eben deshalb ihre grosse Macht gewinnen, weil der Geist Jesu und der Apostel als ihr Ursprung gilt. Es kommt schon jetzt fast noch zu Lebzeiten von Jüngern Jesu zur Heiligsprechung der Vergangenheit, wobei, wie immer bei solchen Anlässen, Schöpfungen sehr später Zeit kritiklos der Vergangenheit zugewiesen werden. Das ist sogar das eigentliche Hauptmerkmal der Kirchenbildung: diese tiefe Herabsetzung der Gegenwart unter die künstlich gesteigerte und idealisierte Vergangenheit, die scharfe Unterscheidung der Zeit der Inspiration von der Zeit der Tradition. Echte und wahre Empfindungen und Reflexionen haben dazu getrieben, daneben aber auch etwas von Unglauben dem lebendigen Gott gegenüber. Als Merkmale dieser in die Anfangszeit zurückdatierten Kirche treten schon jetzt vor allem anderen die reine Lehre und die bischöfliche Verfassung hervor, beide fälschlich für apostolisch ausgegeben, da den Aposteln gerade an ihnen am wenigsten gelegen war. Die Zugehörigkeit zur christlichen Religion bestimmt sich von jetzt an nach der Zustimmung zur reinen Lehre und der Unterwerfung unter den Bischof. Alle anderen Kennzeichen des Christentums gelten überhaupt nur, wo die kirchlichen Vorbedingungen erfüllt sind.

Für die geistige Entwicklung des Christentums, die in der Theologie zum Ausdruck kommt, ist charakteristisch, dass ein kräftiger fortschrittlicher Trieb gebändigt wird durch ein gesundes Gefühl für das ursprüngliche Evangelium. Das Christentum tritt in die grosse Welt hinaus und assimiliert sich, was ihm irgendwie verträglich scheint mit seiner Eigenart. Selbst vom

alten Judentum nimmt es fortwährend Nahrung in sich auf, wie Apokalyptik, Ethik, Kirchengedanken. Besonders aber wendet es dem Hellenismus in steigendem Mass die Aufmerksamkeit zu. Es predigt Jesus als den neuen Gott und bildet seine Gemeinschaftszeichen zu Mysterien um. Es schliesst, erst zögernd und bedächtig, den Bund mit der griechischen Philosophie, legt die Ideen vom Logos und vom Sittengesetz seiner Apologetik zu Grund, ja redet selbst von Gott in philosophischer Sprache. Schon fehlt es nicht an Ansätzen zum Intellektualismus, zur Umgestaltung des Christentums in eine Religionsphilosophie. Aber wie nun in der gnostischen Bewegung das Evangelium in Gefahr gerät, nicht nur dem Hellenismus, sondern der ganzen Religionsmischung des Völkerchaos zum Opfer zu fallen, gänzlich aufzugehen in Spekulationen, Mysterien, Askese, Aberglauben jeder Art, da wird sofort von der Mehrzahl der kirchlichen Lehrer und Bischöfe das Halt! gerufen. Statt zur Auflösung dient die gnostische Bewegung dem Christentum zur kräftigen Bewahrung seiner Eigenart, zur Rettung des alten Gottesglaubens, der Moral, der Hoffnung. Ist auch der Sieg über den gewaltigen Feind nur durch die Einführung kirchlicher Machtmittel völlig durchgesetzt worden, es bleibt bei der Rettung des alten Evangeliums. In diesem geistigen Existenzkampf reagiert Jesus selbst gegen die Verfälschung seines Lebenswerks. Damit ist ausgesprochen, dass auch für die Zukunft alle christliche Theologie am alten Evangelium ihren Massstab zu finden hat.

Gänzlich uneinheitlich ist aber das Bild, das uns die Betrachtung der christlichen Frömmigkeit gewährt, je nachdem der Blick bald auf die Schatten, bald auf das Licht fällt. In den Gemeinden macht sich allenthalben das Durchschnittschristentum breit, während gleichzeitig das asketische Ideal mit dem evangelischen um die Herrschaft zu ringen anfängt. Schriften, wie der Jakobusbrief und der Hirt des Hermas, geben ein wahrhaft erschreckendes Bild vom sittlichen und religiösen Niveau vieler Gemeinden. Fast scheint es oft, als habe das Evangelium ein gut Teil seiner alten Kraft eingebüsst durch die Verbindung mit der Welt. Und doch ist das gottlob nicht der ganze Eindruck. Daran ist nicht zu zweifeln, dass auch jetzt noch die Gemeinschaften besser sind als ihre Umgebung, dass sie durch die Predigt von Jesus und durch das Dasein lebendiger Christen etwas haben und bieten können, was die ganze Welt nicht be-

sitzt. Vor allem aber auf die Einzelnen kommt es an. Aus manchen Schriften unserer Zeit tönt uns nicht nur das christliche Ideal entgegen, sondern auch seine Verwirklichung in einzelnen Personen. Es giebt wohl in allen Gemeinden Männer und Frauen, aus denen in Zeiten der Ermattung wie des Kampfes die Hoffnung, die sittliche Hoheit, die Bruderliebe, das Gottvertrauen überwältigend zu ihren Gemeindegenossen redet. Wo sie sind, da ist Jesus mit seiner Erlösung und ist der lebendige Gott; da ist auch Zukunft und Hoffnung für den Gang des Christentums durch die Weltgeschichte.

Errata.

S. 29 Anm. 2: Mc statt M.

Durch ein Versehen ist der für S. 320 Zeile 8 von oben bestimmte kleine Absatz nach S. 326 Zeile 12 von unten geraten.

ARTIBUS INGENUIS
J.C.B.M.
1891

51805
225.96Q
W497.2
Wernle, Paul
Die anfänge unserer religion
1921

225.96Q
W497.2
51805